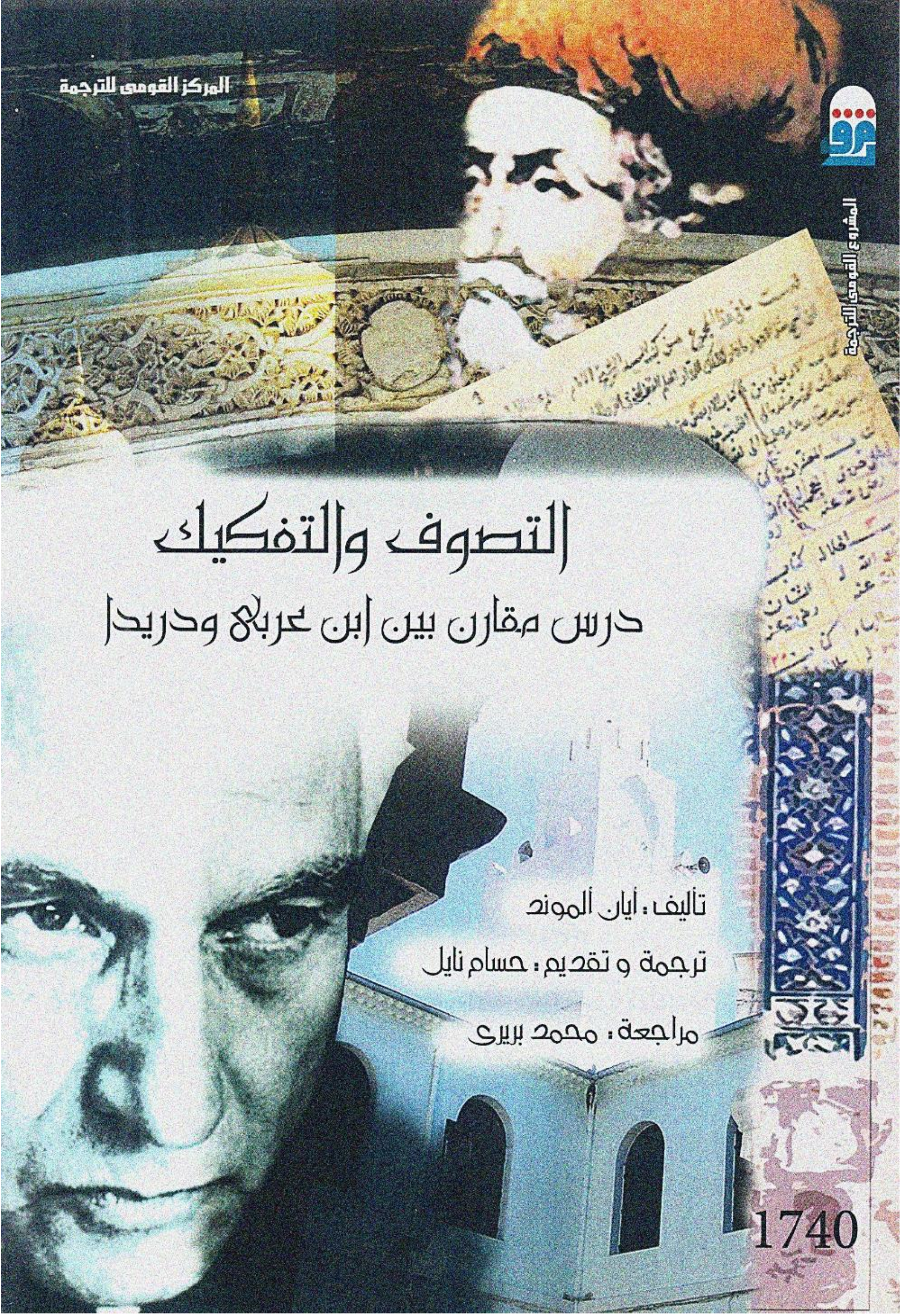


المركز القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة

التصوف والتفكيك

درس مقارن بين ابن عربى ودريدا

تأليف: أيان ألموند

ترجمة و تقديم: حسام نايل

مراجعة: محمد بريرى

1740

التصوف والتفكيك

درس مقارن بين ابن عربي ودريدا

المركز القومى للترجمة

إشراف: جابر عصفور

- العدد: 1740
- التصوف والتفكيك: درس مقارن بين ابن عربى ودريدا
- أيان ألموند
- حسام نايل
- محمد بريرى
- الطبعة الأولى 2011

هذه ترجمة كتاب:

Sufism and Deconstruction:
A Comparative Study of Derrida and Ibn Arabi
By: Ian Almond

This was first published 2004 by Routledge
Authorised translation from the English language edition
published by Routledge, a member of the Taylor and Francis Group.

شارع الجبلاية بالأوبرا – الجزيرة – القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ – ٢٧٣٥٤٥٢٦ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya st. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524- 27354526 Fax: 27354554

التصوف والتفكيك

درس مقارن بين ابن عربى ودريدا

تأليف : أيان ألموند

ترجمة وتقديم: حسام نايل

مراجعة: محمد بريرى

2011

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

ألموند ، أيان

التصوف والتفكيك: درس مقارن بين ابن عربى ودريدا/ تأليف: أيان ألموند، ترجمة وتقديم : حسام نايل، مراجعة: محمد بريرى.

ط ١ – القاهرة : المركز القومى للترجمة ، ٢٠١١
٢٦٠ ص ، ٢٤ سم
١ – الفلسفة الإسلامية.
٢– التصوف الإسلامى.
(أ) نايل ، حسام (مترجم ومقدم)
(ب) بريرى ، محمد (مراجع)
(جـ) العنوان ١٨٩,١

رقم الإيداع ١٦٦٧٥ / ٢٠١٠

الترقيم الدولى: I.S.B.N -978-977-704-260-4

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربى وتعريفه بها، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

المحتويات

تقديم المترجم

يثير هذا الكتاب درجة عالية من التوتر والقلق. ولعل من أسباب هذا التوتر صعوبة الإحاطة الوافية بأعمال الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى ونسقه الفكرى الرفيع من أوله إلى آخره، وأيضًا العسر الشديد الذى يجده الراغب فى أن يحيط علمًا بأعمال الفيلسوف الفرنسى الأعظم جاك دريدا واستراتيجيته التفكيكية بأطوارها وتجلياتها المتنوعة على امتداد أعماله من أولها إلى آخرها. وثمة سبب ثانٍ- مزدوج فى تفسيره- يرجع إلى قدر من العنت الذى يجعلنا لا نتقبل تقبل المطمئن المستريح الكثيرَ من أفكار الشيخ العربى والفيلسوف الفرنسى لعلَّةٍ تتعلق بالتكوين الدينى والثقافى المغلق الذى نشأنا عليه فى العالم العربى، ويبدو أن هذا التكوين مستحكم راسخ عند الجميع؛ ظاهر عند البعض مستخف عند الآخر. ولعل السبب الثالث يتعلق بطبيعة هذا الكتاب ومنحاه المنهجى الذى اتخذ من منقلبات ما بعد الحداثة فى العالم الغربى عروةً وثقى، فكان أن سلَّطَ مؤلفه الضوء على أفكار بعينها عند الاثنين تزيد من حدة التوتر والقلق.

ولذا، يحتاج هذا الكتاب إلى قدر كبير من التواضع والتخلى عن الاستعلاء الناتج عن الاعتداد بأفكارنا ومعتقداتنا التى درجنا عليها؛ فعسى ينشأ من ثمَّ حوار مفتوح معه لا يتقيد بقيد ولا ينضبط بضابط سوى أنه حوار. وعسى أن يكون فيه الداعى إلى مطالعة بعض أعمال الشيخ الأكبر ابن عربى والفيلسوف دريدا مطالعة هادئة متأنية، فلعل بعضًا من أفكارنا ومعتقداتنا التى ألفناها واعتدناها يتقلقل أو يهتز أو يترجرج على نحو يُهيئ قدرًا من إعادة النظر.

تحتاج طريقة تفكير أحدنا بين وقت وآخر إلى تنظيف، إلى غسيل، أو إلى تغيير، حاجةَ بدن أحدنا إلى الاستحمام، أو حاجة الثوب إلى النظافة، وإنْ بلى فإلى استبدال. ويقوى الظنُّ فى أن هذا الكتاب يُعِينُ أحدنا على حاجة من هذه الحاجات.

ويجذب موضوعُ الكتاب مَن يهتمون بدروس اللاهوت ودروس الفلسفة، كذا مَن يهتمون بدروس الأدب ونقده، على حد سواء، فإنْ أراد هؤلاء الثلاثة الانتفاع بالكتاب نفعهم. كما يجذب الكتابُ، أيضًا، القارئَ العام التوَّاق إلى ضوء جديد مُعتبر، أو إلى مغامرة فكرية تفتح آفاقًا ممتدة واسعة. أما مَن يحلو له السير ليلاً بين أحراش غابة، أو قطع صحراء تحت وهج الشمس الشديد، فسيبادر إليه مبادرة الملهوف لأنه يزيد من حلاوة الأمر الذى يحلو له.

ولأن الجناحين اللذين يحلق بهما الكتابُ فى الهواء هما الشيخ الأكبر ابن عربى والفيلسوف الفرنسى دريدا فإن التوتر والقلق يتعلقان بإثارة مشكلات حول أفكارنا ومعتقداتنا عن: الله، والحقيقة، والأدب. فالشيخ الأكبر يهزّ المعتقدات الجامدة التى هى صنعة العين الواحدة والتى درجنا عليها بخصوص الله والحق أو الحقيقة؛ يهزها هزًّا فيذرها قاعًا صفصفًا. أما الفيلسوف الأعظم دريدا فَيُرينا الثغرات التى يتزايد اتساعها والتى تملأ نسيج تحيزاتنا الإيديولوجية أو الجمالية أو البنيوية أو السردية أو التأويلية المحدودة أو ما أشبه من تحيزات حكمتْ- وتَحْكُمُ- تصوراتنا عن الأدب والدرس النقدى والنص الأدبى. ومن وراء هذه الثغرات تطل علينا رؤوس الميتافيزيقا التى صنعت لنا المعنى الواحد، والأصل الواحد، والحقيقة الواحدة، والمركز الأوحد، تسوقنا إلى الجهة المعصومة. وقد أرانا دريدا أن هذه الرؤوس ذات عين واحدة أيضًا.

لذا، يحتاج هذا الكتاب إلى رأس ينظر بعينين فى كل الجهات، كما يحتاج إلى عقل وقلب يتضافران معًا، يُكَذِّب أحدهما الآخر، ويُصَدِّق أحدهما الآخر، ولا يعلو أحدهما على الآخر.

١- الأكبرى/الدريدى: بحثًا عن إسلام آخر

تقترب الإبستيمولوجيا الإلهية عند ابن عربى فى بُعدها الأنطولوجى الركين اقترابًا كبيرًا من استراتيجية التفكيك عند دريدا. ويكاد هذا الاقتراب- الغريب علينا- يُبطل الإشكال الحديث الذى نشأ فى العالم العربى من جرَّاء إيقاع الخلاف والاختلاف بين الدينى الإلهى والدنيوى العلمانى. إذ يتنزّلُ الدينى تنزُّلاً لافتًا إلى الدنيوى، وبالمقابل يعلو الدنيوى علوًا لافتًا؛ فيتقاطعان عند لحظة بعينها لو أننا استبصرناها حق التبصر فلسوف تنحل الكثير من القضايا والمشكلات المثارة منذ الجد العظيم رفاعة الطهطاوى حتى آخر أحفاده حاليًا نصر أبو زيد وجابر عصفور.

إن الإحراج الذى تعانيه مسيرة التنوير فى مصر ناجم فى الأساس عن نظرة نسقية بنيوية جعلت من الإسلام نظامًا واحدًا وبناءً واحدًا يتماهى مع نفسه وينطبق على نفسه. وواقع الحال فى الماضى البعيد، وفى الحاضر الراهن، على خلاف هذه النظرة السائدة حاليًا فى مصر. إذ ينطوى **الإسلام** بداخله على **إسلامات** أخرى كفيلة بتهديد وجهة النظر الأحادية التى رأت فى الإسلام النسق الواحد الذى تتصادى فيه الأصوات وتَتَرَجَّعُ إلى مركزه الأوحد المتخيل، أو إلى مركز أَوْجَبَهُ مسارٌ تاريخىٌّ مستبدٌّ.

٢- الأصلُ المُبَدَّدُ المُتَفَرِّقُ: المركز ليس هو المركز

فى فاتحة كتاب ***الفتوحات المكية*** يقدم الشيخ الأكبر درسه الأول عن التبديد والتفريق مشيرًا إلى أن "عقيدة خواص أهل الله من أهل الطريق المحققين أهل الكشف والوجود" حقُّها أن تأتى مُبَدَّدةً على أبواب كتابه، وهو يحاكى فى تبديده هذا التجليات الإلهية اللامتناهية بلا أول ولا آخر. إن الحق أو الأصل لا يأتى مرة واحدة أبدًا. ومن ثم، لا نقدر على تعيينه أو الإشارة إليه؛ فلا نستطيع أن نحدد له

بنية ولا مركزًا. وكلما ظننا أن **هذا** هو المركز، تلاشى الظنُّ لوجود مركز جديد، فـــ **الحق** له ما لا يتناهى من المراكز. وهذا درس فى الصيرورة والتغير: درس فى التفكيك.

ويقول دريدا إن التفكيك تقنية مفيدة من منظور الإيمان؛ فالحاجة ماسَّة إلى نقد المؤسسة اللاهوتية من أولها إلى آخرها. وهى المؤسسة التى تحجب اللاتناهى المشار إليه وتُعَتِّمُ عليه بإيجاب مركز واحدى أول. وهو مركز لا يصمد فى واقع حاله أمام التفكيك. فالشيخ العربى والفيلسوف الفرنسى يقولان لنا إن ما نسميه "الله" قد لا يكون هو الله، وما نسميه "الحقيقة" قد لا تكون هى الحقيقة؛ الأمر الذى يفتح الطريق واسعًا أمام **إسلامات أخرى** يفوق عددُها الظَنَّ.

٣- براعة مؤلف الكتاب واستدراك عليه

ولذا، فالكتاب مثير حقًا، ويضع قارئه فى حال جديدة تُخْلِفُه عنْ ما كان عليه قبل قراءته. ولن تكون هذه الحال الجديدة- أو هذا الإخلاف- إنْ لم يتوفر شرط القراءة المبينة المخلصة؛ ألا وهو قدر عالٍ من إسلام النفس للمقروء يهيئها للإبانة عنه لاحقًا. إن علة التغير الحقة قدر من الإسلام يسميه المتخصصون فى محاورات أفلاطون التنازل السقراطى، وأزيد عليه تخليصه من غائلة الغلبة فيها، حتى يحدث نوع من اللقاء الحقيقى بالآخر الغريب.

والآخر فى هذا الكتاب مزدوج متضاعف. فهناك الآخر الذى ينتسب إلينا، والذى لظروف عديدة سياسية دينية ثقافية تَهَمَّشَ، وتهمش معه مسار معين فى لاهوت الإسلام، كان الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى علامة كبرى عليه تهميشًا جعله فى حكم الآخر الغريب. ثم هناك الآخر الغريب على الأصالة ألا وهو الفيلسوف الفرنسى الأعظم جاك دريدا، وقد تُدْفَعُ أصالة غربته بنسبة عربية له، فإن صح الدفع فقد أَشْبَه سلفَه الشيخ الأكبر. وأخيرًا، هناك مؤلف الكتاب الذى استغرب

بتأليفه وأشكل. والاستغراب والإشكال مردّه فى جانب منه أنه يرينا أمرًا جديدًا من أنفسنا قد غَيَّره علينا، فإن كان الشيخُ الأكبر أَمْرَنا فقد ردَّه المؤلف إلينا فى ضوء جديد مستغرب، والاستغراب أفضى إلى إشكال؛ لأنه وهو يردّه إلينا فى الضوء الجديد أشكل علينا ما ظننا معرفته. ومن المعلوم أن النفس تستكن إلى الأليف المعتاد فإن تاقت إلى غيره- وهو حاصل لا محالة- استشكل عليها أمر نفسها.

ففى الرد الجديد الذى ردَّه المؤلف يقع الظنُّ بأن الشيخَ الأكبر هو الفرنسىُّ دريدا فآل الشيخُ العربى إلى الاستعجام، فأغرب المؤلف، ثم آلف حين أرسل دريدا فى صورة نحسبه معها الشيخَ الأكبر فآل الفرنسىُّ إلى الاستعراب. وفى الحالين هو ليس هو. كأنك ناظر نظر المشتهى إلى جسدين اعتنقا، فما انماز سوى الرأس. وهو **الواحد الأحد** عند الشيخ الأكبر الذى يسبق المتكثرَ المتضاعفَ وإليه يُرَدُّ. وفيما عدا الرأس ذاب الجسدان وانصهرا فى فتنة الشهوة المشتاقة.

إن هذا الكتاب بما يقدمه من معرفة عربية قديمة أغْرَبَها علينا وفرنسية جديدة آلَفَها إلينا يهزأ بما نحن عليه من جهل بأنفسنا وبغيرنا. ولسوف يزداد الهزء إن اتخذ البعض ردود فعل سلبية نحوه.

ثم إنى لمستدرك على المؤلف ما فاته من دريدا؛ فثمة الأمر الجديد المعتبر، ألا وهو أن دريدا ذات يوم من أيام عام ١٩٨٨ تهيأ تهيئة شعائرية، ليست بالغريبة عليه، فقال إن التفكيك "هو أكثر من لغة"، فأوجب بعد أن كان يسلب، وبقيد الإيجاب أَشْبَهَ الشيخَ الأكبر فى إيجابه **الواحد الأحد** السابق على التجلى المتكثر المتضاعف. فالتعريف قيد على المعرَّف.

وهذا الاعتبار الجديد كان من شأنه تحويل مسار خطة الكتاب لو كان قد انتبه إليه المؤلف، فلو انتبه لكان قد صار الشيخ الأكبر طلاءً قصديريًا فى المرآة التى تعكس الفيلسوف الفرنسى، ولكان قد صار الفيلسوف الفرنسى طلاءً قصديريًا فى المرآة التى تعكس الشيخ الأكبر، ولكان المستخفى قد استخفى وهو يظهر على

ما أراد المؤلف مع ما فاته. فليس هذا الفوت بالقادح الكبير عند المؤلف، غير أن المتعة الكبرى كان سيلقاها القارئ العربى وهو يتحرك صوب مرايا متجاورة تُتَبَادل على أسطحها الصور فيحل الأكبرى محل الدريدى، والعكس يحدث، حتى يستشكلا استشكالاً يحول دون تمييز. والاستشكال الحائل دون تمييز- شريطة أن يظل استشكالاً لا تطابقًا أو تماهيًا- يعلو فى المقام على التشبيه أو الاشتباه عند أرباب ما بعد الحداثة على الإجمال.

وبهذا الفوت أو التغاضى، حفظ المؤلف ما فرق بينهما ظاهرًا؛ ألا وهو الأمر القوى الشديد على أوروبا: **الواحد الأحد**. فإن اعتبرناه على ما اعتبره المؤلف ما عرفنا **الاختلاف المرجئ** ولا **الواحد الأحد**.

وثمة استدراكات أخرى هينة تتعلق بأنواع من السهو أو الغلط مما يقع فيه الأجنبى حين تعامله مع أرضنا الحضارية، وهو شبيه بسهونا أو غلطنا الهين- أحيانًا- حين نتعامل مع أرضه الحضارية، فاستدركت ما ألممت به فى متن الترجمة ولم أرَ حاجة إلى الإشارة إليه.

ولا يقدح ذلك إطلاقًا فى قيمة الكتاب الذى يُعَدُّ إلى جانب كتاب العربى المغربىِّ خالد بلقاسم من أهم الكتب التى تناولت الشيخ الأكبر من منظور ما بعد الحداثة عامة والتفكيك خاصة. ومن عجب أن الكتابين صدرا فى عام واحد. وفى هذا التزامن اللافت الذى جمع الأجنبىَّ ألموند إلى العربىِّ المغربىِّ بلقاسم إيماءٌ قوى شديد إلى خصوبة الشيخ الأكبر واستحقاقه المعاصرة.

٤- فى الضوء الجديد المعتبر

وتبقى إشارة لعله من المهم التنبيه إليها، وهى تخص قارئ النصوص الذى تلقى تدريبًا أكاديميًا أغلق عليه الجهات فحسبها كلها جهة واحدة؛ وبحسبانه هذا قد عَاكَسَ خلقة الجسد البشرى الذى هو فى أصل خلقته منفتح مفتوح مستدير الحركة

ملتو، فجعل العينين عينًا واحدة وجعل الأذنين أذنًا واحدة وجعل **تقلب القلب** حجرًا صلدًا راسخًا؛ ألا وهى استراتيجيات الهاجس والظن والريبة التى يفتحها الشيخ الأكبر ابن عربى والفيلسوف الفرنسى دريدا- كل على طريقته- بصدد الأصول المعرفية ورؤى العالم التى تصدر عنها طرق معالجة النصوص تقليديًا، وهى أصول تعسفية استبدادية تُعاكس التفتح الروحى والجسدى الذى هو أصل خلقة الإنسان والذى كان من المفروض أن يكون أصل كل ما يصدر عن الإنسان من أقوال وأفعال؛ بل وإنها لتعاكس اللاهوت المسلم المستنير على حدٍّ الشيخ الأكبر.

أعنى تلك الأصول التى صدرت عنها نظريات الأدب وطرق معالجة النصوص قبل دعوى دريدا، ثم الأصول التى صدرت عنها- وتصدر- طرق تفسير النصوص الدينية والتفكير فى الله قبل فصل الشيخ الأكبر وبعده سوى أتباعه. وهى كلها تكشف عن الرغبة فى تملك واستملاك ما لا يقبل التملك أو الاستملاك، سواء كان النص الأدبى أم نص القرآن العظيم.

يحتاج قارئ الشيخ الأكبر والفيلسوف الفرنسى أن يحاكى جسده فى تفتحه وإشراقه، يحتاج إلى عقل عارٍ عن العقل يحاكى القلب والجسد. هذا هو معنى التفكير بالجسد الذى أشرت إليه فى موضع غير هذا. وكم من روعة وبهاء فى هذا: روعة الحرية وبهائها.

يحتاج القارئ أن يخلع ثوبه: ثوب العقل والجسد. وفى هذا الانخلاع عن الثوب نوع من الهزء والسخرية بالذات على ما درجت العادة الاجتماعية وفرضته أعراف الحياة بين الناس. ويلفتنا الفيلسوف الفرنسى إلى نشاطٍ فى التفسيرِ النصىِّ جديدٍ أدَّى إليه خلعُ ثوب الوهم، وهْم أن النص حامل معنى حقَ علينا استكناه سرِّه، ويقول إن خلع ثوب الوهم فيه التأدية إلى الهزء والسخرية من الذات واستهزاء بها، فلفتنى هذا الخلع إلى ذاك. ولا يقدر عليه المتأنق الأكاديمى الذى يعكس تأنقُ ملبسه تأنقَ عقله مخافة قدح اجتماعى. والتأنقُ فى الملبس استعلاءٌ يرجِّع صدى استعلاء عقلٍ جَمَّلَتْه القيود والضوابط وهيأته الأصفاد.

٥- الأفئدة الهواء

بعض النقاد يأخذون على عاتقهم القيام بوظيفة حراسة النصوص فيرعونها أخلاقيًا وجماليًا مهتدين بتعاليم ميتافيزيقية ولاهوتية مضمرة، وأحيانًا تتلون هذه الرعاية تلونًا صريحًا بأصول ماركسية قديمة أو بمُستحاثات دينية ليست منه فى شىء (وقد يتحالفان تحالفًا يُرَجِّع أصداءً سياسية ما!)؛ وهم الذين أسماهم ألموند "البصاصون الأكاديميون" ممن يفتشون باستمرار عن المعنى الحق فى النص محاولين استعادته وتملكه.

وقد أذكرتنى هذه الرعاية بعفريت ***ألف ليلة وليلة*** الذى حبس امرأة أعجبته فى قمقم مستبدًا بها حتى لا تتغير عليه، فكان أنْ تغيرت عليه وخانته بعدد الخواتم التى تحملها دليلاً ممن ضاجعتهم، وفى كل مرة تخرج من القمقم فى غفلة العفريت فتفعل الأفاعيل على هواها دون هواه. هكذا حال النصوص مع حرّاسها، أدبيةً كانت أم دينيةً. الإنسان لا يقدر على حراسة نفسه فكيف ظن حراسة غيره؟! ألا وقد سلف أسلاف فهل تحس منهم من أحد أو تسمع لهم رِكْزًا؟!

إن طبيعة الموضوع الذى يعالجه الكتاب تأبى تحكم التحديد والقصر فإنْ عولج باستبدادٍ لم يُنَلْ منه شىء ولفات التلذذ الذى يصاحب التلون والتغير. وهما أصل الأشياء والموجودات فإن لم يُدْرَكا فات التلذذ فوتَ الطعوم المختلفة فى الثمرة الواحدة على المتعجل اللهوف المستبد. ويعرف جميع الناس اختلاف طعم لحم الشاة باختلاف مواضعه منها، ومع ذلك تجد أكثرهم ينكره حين ينظر بعقله فى أمر أو كتاب. ويقولون هذا لحم واللحم صفته كذا، وهذا ليس على الصفة فليس بلحم. وعلى مناسبة الشاة هنا من الطريف التعجيل بإيراد مجاز سيطالعه القارئ فى هذا الكتاب؛ ألا وهو مجاز البقرة، فأكثر الناس يحددون الله بمنظور واحد نافع لهم نفع البقرة يحبونها لحليبها وجبنها.

ألا وإن التلون والتغير ليجدهما المرء من نفسه وجسده؛ فمشاعر الإنسان وانفعالاته لا تمضى على صراط مستقيم تجاه الأمر الواحد والشخص الواحد، بل وإن ملامح الوجه لتتغير من الصباح إلى الظهيرة إلى الليل، وفى الوقت الواحد. فهل كان الظن من الإنسان أن العقل ضابط الهوى وسائس جموح الجسد وشرود النفس؟! ليس هذا الظن بسديد ولا يستقيم، على الأقل لو تقبلنا منظور الشيخ الأكبر الذى ينظر منه إلى الله، وهو منظور يهدد فى حقيقة أمره فكرة المنظورية من أصلها وينسفها نسفًا. لأن الله لا يقبل المنظور. ولا يحيط به منظور. كذلك النص الأدبى.

وقد حال التدريب الذى تلقاه رئيس الشرطة بينه ورؤية ***الرسالة المسروقة*** الموضوعة على الطاولة أمام عينيه فى قصة الكاتب **إدجار آلان بو** التى تحمل هذا العنوان. ولو أنه تدرَّب على التلون والتغير فى أنماط اللغز لما كتب السيد بو قصته التى نعرفها أو كتبها بطريق آخر. ثم، أما كان يكفى رئيس الشرطة التشكك والارتياب فى التدريب الذى تلقاه حتى يصل إلى الرسالة المسروقة؟!

ينبهنا الأدب دومًا إلى أشكال النقص التى نعانيها فى عقولنا وأنفسنا، فبدلاً من العصف به وقيده فِعْل عبد السوء بسيده علينا الإنصات إلى السيد الذى منه نتعلم. وأنا أتكلم عن النصوص الأدبية ذات الاعتبار التى إنْ طالعتها أخذتْك عن نفسك أَخْذَ العزيز المقتدر، فلا تدرى معها مَن أنت وما هى، كبعض نصوص أستاذينا العظيمين إدوار الخراط ونجيب محفوظ.

بعض النقاد يتلقون العمل الأدبى تلقى المحكوم عليه بالإعدام شنقًا، فما عليهم إلا تهيئة الأحبال الغلاظ وغطاء الرأس والوجه، وبعضهم ينفذ الحكم بلا غطاء غرقًا منهم فى استبداد غير رحيم. أو يرونه امرأة يأخذونها غصبًا؛ فيتلمسون ظاهرًا من قول وفعل أدَّتهم إليه مشاعرهم الباطنة المنحرفة المعوجة نحو المرأة. لقد دعانا الشيخ الأكبر إلى النظر بكلتا العينين، ويدعونا الفيلسوف دريدا إلى الكتابة بكلتا اليدين: نظر مزدوج وردٌّ مزدوج. وكلتا الدعوتين إنصات إلى **تقلب القلب** ومجاراته فى عدم الاستقرار على حال.

النص صحراء بلا دروب لا تعطى نفسها أبدًا. فإن كان لا بد من الدخول إليها والسير فيها، فما نفع الخرائط، وما نفع شمعة فى ليلها الطويل؟ أوَ ليست هذه حياتنا نمضى فيها من درب إلى درب على الظن، ثم إنْ نظرنا خلفنا تَحقَّقَ أنها ما كانت سوى الصحراء، وكنا نحسبها المسالك ذات الأوتاد؟! يقول دريدا إن الخطاب الحى- وكذلك النص- بشبحيته وطيفه وصورته الزائفة ليس شيئًا جامدًا وليس عديم الدلالة؛ لأنه يدل دلالة ضعيفة باهتة. ويقول إن هذا الدال الباهت الضعيف، هذا الخطاب الذى لا يرقى إلى مرتبة شىء كثير، حاله من حال كل الأشباح: هائم على غير هدى، يتقلب فى هذا الطريق أو ذاك، شأن شخص ضَلَّ طريقه، شأن مَن فقد الرشد والصواب. ويقول دريدا إنه كالنسل المارق المنحرف، متشرد يغامر ويتسكع تائهًا فى الدروب لا يعرف مَن هو وما اسمه، مقتلع بلا جذور لا بيت له ولا وطن.

٦- عن الهاجس والظن والريبة

ولا يظنن القارئ أنى أسبقه بشىء أدعوه إليه؛ فأنا أتخلع عن نفسى مع كل فكرة مثيرة فى هذا الكتاب. ولطالما توقفت أمام عبارات وردتْ فيه هزَّتنى هزًّا، وحقيق أن تهزَّ قارئها، لعل أشدها العبارة الآتية الواردة فى بدايات الفصل الرابع تقريبًا: "لا بد أن يكون السرُّ 'غير حقيقى' حتى يمارس قوته علينا". ولسوف يزداد التخلع والاهتزاز لو ربطناها ببعض تأويل الشيخ الأكبر فى كتابه ***فصوص الحكم*** سواء تلك التأويل التى أوردها السيد ألموند أو التى تغاضى عنها.

وقد توقفت عن الترجمة مدة بسببها؛ فوقْع العبارة بحد ذاتها قوى شديد، يحيل حياة بأسرها إلى كذب وسخرية. فإن فكرنا فيها على النحو الذى يحصر أثرها بين صدق وكذب وحق وضلال فليست بشىء وما انتفعنا. وقد فكرت فيها على هذا النحو الذى أظنه نحو معظمنا بحكم إلف وعادات راسخة فى التفكير، وليس هذا بعيب وإنما العيب الاستمرار فيه. فالعبارة إنْ حققناها حادى الحرية

وإعلان عن مسئولية التفكير والتزامه. تعلن العبارة عن أمانة عُرضت على الناس وحملوها، والحمل احتمال أيضًا وتحمل. فإنْ صارت الأمانة أثقالاً ينوء بها العنق والظهر تفزَّعنا من وقْع العبارة على قلوبنا وأشبهنا الحمار المضروب به المثل فنخرج عن حد البشرية. أصل الأمانة الخفة لا الثقل، والتفكير حين يكون مسئولاً وملتزمًا سيكون خفيفًا. فهذا حمله واحتماله الذى صار ثقيلاً علينا. لماذا؟

التفكير عملية مستمرة وحركة دائبة، والأسفار على ظهر الحمار ثابتة لا تتحرك. يتعلق الفارق من ثمَّ بالثبات. وما أثبت إلف وعادة عند الإنسان. الإلف والعادة تُوهِمُ ظاهرًا بخفة وراحة أما باطنها فثقل ووطأة. الإلف والعادة أصنامنا الجديدة وعذاب شديد. الرسوخ والثبات هما العلاقة بين الأسفار والحمار. وقد استعاضت الشجرة عن ثبات أصلها فى الأرض برؤوسها الكثيرة العالية المتمايلة مع الهواء. فلا إلف ولا عادة عند الشجرة لأن رؤوسها فى حركة دائبة وتغير متواصل.

وكثير منَّا يتولون أنفسهم بأنفسهم ولاية شجرة مقطوعة الرؤوس فلا رأس لها، أخلدوا إلى تحت الأرض، فلا تجد فيهم إلا إلفًا وعادة فأشبهوا غير بشريتهم. والإلف والعادة خروج عن حد البشرية المعتبر؛ ألا وهو أن الإنسانَ الكائنُ الحىُّ المُبينُ الميتُ. وما الحياة والإبانة والموت إلا تغيرات كبرى تقع على البشر. فإن تكلمنا عن الموت تكلمنا عن التغير الأقصى، فكيف نتقبله إن لم نكن مدربين على التغير ابتداءً؟! وقد وقع فى ظنى أن صفة الفجيعة التى يضفيها الناس على الموت ما جاءت سوى لأنه مخالفة كبرى للإلف والعادة؛ لذا يتفزَّع منه البشر.

مع الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى والفيلسوف الفرنسى الأعظم جاك دريدا نتدرب على التغير، وفى التدرب على التغير تأدية إلى هاجس وظن وريبة. والهاجس والظن والريبة مَعْلَمةُ التواضع وتخلٍّ عن الحكم والاستبداد والتحكم. أما التأدية الأعظم فإلى زحزحة التمركز حول الذات وزحزحة صورة الآخر صنيعة الذات. ولسوف يتلوها قدرة على الإنصات إلى حد الآخر الذى ارتضاه لنفسه، إلى الآخر فى تمامه وبهائه ورونقه، إلى الآخر وهو يتفتح علينا فنبين عنه على قدر

تفتحه. وفى إبانتنا عنه تفتحنا وإشراقنا، وما التفتح والإشراق سوى حركتنا الدائبة المتغيرة. فإن تعلم البشر فيما بينهم الإنصات إلى بينهم فلسوف يتقبلون الآتى بآخريته المطلقة، بغرابته المطلقة، بنوئها الأقصى عن الإلف والعادة، ولسوف يقفون على غرابة الغريب وما أعذبها من وقفة. لعله حينها نسترد بشريتنا المسلوبة عنا بحكم الذات وصنيعة الذات.

هذا الكتاب خطوة على طريق الارتياب المتواصل فى مألوفاتنا وعاداتنا الراسخة دينيًا وسياسيًا، وثقافيًا واجتماعيًا.

وفى النهاية، لا عزاء لى سوى أنى بذلت فى ترجمته الجهد الأقصى حتى خرج على صورة أرجوها من سلاسة الأسلوب ووضوح التركيب العربى، والحق أن هذا البذل ناتج فى الأساس عن تلذذى بالكتاب على صعوبته فقد صادف هوى فى نفسى. ولهذه المصادفة السعيدة كنت أتمثل عبارة المؤلف أحسن التمثل فى نفسى على قدر الطاقة، فأعبِّر عنها مقدمًا ومؤخرًا أنَّى شاء التركيب العربى السليم، ثم تجنبت ما وسعنى الحال الأخطاءَ الشائعة فى التركيب أو المفردات مما استألفناه مؤخرًا.

وقد ورد فى الكتاب الكثير من أسماء فلاسفة ومتصوفة يهود ومسيحيين ومسلمين، سادة العصور الوسطى فى بلاد العرب وأوروبا، فاكتفيت بنبذة لبعضهم ممن يفيدون سياق الموضوع، وكان مرجعى كتاب ***فلسفة العصر الوسيط*** الصادر عن دار شرقيات عام ١٩٩٩، ومن المفيد مطالعته حتى يضع القارئُ نفسَه فى الجو العام الذى يحلق فيه ألموند. ثم ألحقت ثبتًا بالمفردات والتعابير الضرورية، وبعضها وضعت له أكثر من مقابل عربى على ما احتمله السياق فى الكتاب.

ولا بد فى النهاية من توجيه الشكر العميق إلى الأستاذ سامى سليمان الذى لفتنى إلى هذا الكتاب الرائع، وإلى الأستاذ محمد بريرى الذى وفَّر لى نسخة منه، ودفعنى بحماس زائد إلى ترجمته، ثم تولى مراجعته. وإلى الأساتذة صفاء فتحى

وفريال غزول وشمس الدين الحجاجى على وقت بذلوه معى فى إيضاح بعض غوامض هذا الكتاب العسير، وإلى حضرة الأستاذ أحمد عتمان على ما أعطاه من مؤازرة ودفع معنوى كان لهما أثرهما الكبير فى مواصلة الترجمة. وأخيرًا، إلى أستاذنا جابر عصفور لجهوده الكبيرة فى إثراء الحياة الثقافية المصرية والعربية فاتحًا بعزم شديد سبلاً جديدة من العلاقة بالآخر تهتدى بأسلافنا من التنويريين العظام فى مصر؛ فزاد آخرهم على أولهم.

٧- شمس الظهيرة

إن أصابع اليد الواحدة لتختلف بصماتها اختلافًا عجيبًا. وإنه الاختلاف الحق، فحقيقٌ علينا تبصره وتأمله. والله من وراء القصد وعليه التوكل.

حسام فتحى نايل

الهرم، منشأة البكارى

٢٩/ ٥/ ٢٠١٠

مقدمة المؤلف

في هذا الوقت، زعم أحدهم أن "الوجودى طيلة الوقت" كان هو ابن عربى الذى لم تكتفِ سبعة قرون لاحقة عليه بمحاكاته، وإنما سرقه العالم الغربى فى الخفاء... (أورهان باموق، *الكتاب الأسود*)(١).

لعل تاريخ الأفكار لم يكن سوى توثيق دقيق لسرقات حدثت فى الخفاء. وبرغم أن رواية باموق المثيرة الرائعة تنفر إلا قليلاً من هذه الأفعال، إنْ جاز القول، فكل يوم تقريبًا تُكتشف سوابق على الوجودية تماثلها، بدءًا من هيراقليطس Heraclitus مرورًا بأوغسطين Augustine انتهاءً بالأكوينى Aquinas. ويتهكم باموق من الغريزة الإقليمية المعتادة عند الكثير من النقاد ممن يسعون إلى إعادة مواءمة مَناحٍ عريضة فى الثقافة الحديثة، بل وقروناً بأكملها من الفكر، لصالح مصدر ثقافى واحد (هو المصدر الثابت الذى ينتمى إليه الناقد)- يتهكم مستخدمًا ابن عربى نموذجًا على برامج إسلامية عقلانية فى "الشرق" (وأستخدم الكلمة الأخيرة يأسًا من وجود تعبير أفضل) سعت إلى الزعم بأن أصول الغرب فى الشرق. إذ يُضرب المثل بأثر مزعوم أثره الشيخ فى عمل دانتى Dante *الكوميديا الإلهية* ***Divina Commedia*** - مع عدد من الأمثلة الأخرى- نموذجًا على تأويل معبِّر عن الرغبة لا الواقع، ولا يذكر باموق بالاسم أنَّ أول باحث قال هذه المقالة كان آسين بلاسيوس Asin Palacios.

وسواء كان ابن عربى "سُرق فى الخفاء" أم لا؛ فالأمر المؤكد أن ابن عربى شخصية "مثيرة مُشِعَّة". فعلى مدى مائة وخمسين سنة تلت نشر العمل الأول من أعمال ابن عربى فى أوروبا[٢] أخذ الاهتمام بهذا المفكر، الذى لم تعرفه أوروبا من قبل، يتزايد. ومع الازدهار الاجتماعى وزيادة الدراسات النقدية والمجلات الفصلية ارتبط بن عربى (أو الشيخ الأكبر كما يُعرف فى العالم الإسلامى) بميكانيكا الكم وديانة الطاوية والقديس توما الأكوينى وسيدنبرج Swedenborg و**الروحانية الجديدة**، وكانط Kant ونظرية الفوضى، على سبيل المثال لا الحصر. وفى عمل صدر مؤخرًا عن روتلدج Routledge، ألا وهو ***تاريخ الفلسفة الإسلامية History of Islamic Philosophy***، تَضَمَّنَ فصلين رئيسيْن موضوعهما محيى الدين بن عربى (١١٦٥ – ١٢٤٠)، أُلْحِقَ الشيخ برموز "المشارقة" الذين لا يتجاوزون أصابع اليد الواحدة عددًا (الرومى، وابن رشد، وابن سينا) ممَّن يعرفهم غيرُ المتخصصين فى الغرب.

وكما يحدث فى الغالب، أثار هذا الاهتمام الغربى الشعبى الواسع بابن عربى ردود فعل دفاعية بين باحثين متزمتين فى حقل دراسات ابن عربى. فأخذ محمود الغراب– وهو من هؤلاء الباحثين– يبرهن فى عشرين صفحة على أن ابن عربى لم يكن شيعيًا ولا متفلسفًا ولا إسماعيليًا ولا باطنيًا ولا متعاطفًا مع اليهود والمسيحيين على الأخص، وإنما هو "مسلم" "سلفى"[٣]. ويُبدى ويليام شيتيك William Chittick– وهو الشخصية الشامخة فى حقل دراسات ابن عربى– درجة من الحذر نحو وصْل الشيخ بمنظِّرين معاصرين "زعموا أن اللغةَ محدِّدةُ الواقع"[٤]. وفى كل ذلك، ثمة رغبة حريصة على السياق (وبتعبير دريدا، "وصاية لا غنى عنها")[٥]؛ أما الدعوة إلى تحديد ما يكونه ذلك السياق– وما إذا كان ابن عربى يقرأ **فيه** أم **خارجه**– فتظل كلامًا أيسر من عمل.

وليس موضوعُ هذا الكتاب الزعمَ بأن ابن عربى كان وجوديًا– أو ما بعد بنيوى– طيلة الوقت، كما قال باموق مازحًا. وإنما سأحاول– على الأصح– تناول

التصوف والتفكيك (ولأستخدم تشبيه بنيامين) بوصفهما شظايا مختلفة انتثرت من فازة واحدة تَهَشَّمَتْ كلُّها. وعند معالجة نصوص تفصل بين أصولها ثمانمئة عام تقريبًا وآلاف الكيلومترات، لن يكون هَمُّ هذا الدرس تحويل متصوف القرن الثالث عشر إلى منظرٍ ما بعد حداثى، ولا "أسْلمة" جاك دريدا بتحويل كتاباته إلى صورة من صور التصوف الإسلامى (فنقدم الدليل على "جاك الوافد من البيار فى الجزائر" على حدِّ مداعبة جون كابوتو John D. Caputo)[٦]. وعلى مدى خمس عشرة سنة ماضية، قام باحثون من مختلف أنحاء العالم فى أقسام الدين واللاهوت المقارن بإعادة اكتشاف نماذج متنوعة سابقة على كتابات دريدا التفكيكية فى تراثاتهم الدينية، ولا ريب فى أن هذا الاتجاه يجد ما يشجع عليه، فمن المعتقد أن شخصيات أمثال ديونيسيوس الأريوباجى المنتحِل Pseudo-Dionysius والعلامة إيكهارت Meister Eckhart وشانكارا Sankara ولاو-تسو Lao-Tzu وعين القضاة الهمذانى قاموا بتفكيك الفرضيات المتمركزة لوغوسيًا المتواترة فى عقائدهم؛ فخلَّصوا الروحانية الأصيلة من الميتافيزيقا السارية فى أزمنتهم[٧]. وما من شك فى أن الهدف الأول من هذا الدرس إيضاح أن ثمة عملية تفكيكية مماثلة فى كتابات ابن عربى، غير أن هذا الإيضاح لا يسعى إلى تحويل ابن عربى الذى عاش فى العصور الوسطى إلى منظرٍ ما بعد بنيوى.

وأرجو أن تكون المقارنات السابقة نقطة انطلاق هذا الدرس لا غاية فى ذاتها. فبدلاً من تقديم رواية ما بعد حداثية لكتابىْ ***الفتوحات المكية*** و***فصوص الحكم***، يمكن إثارة عدد من الأسئلة الأكثر جدية: ما العلاقة الدقيقة بين ابن عربى ودريدا؟ وعلى أىِّ نحو يُناظِرُ معجمُ شيخ متصوف أعمالَ منظِّر فرنسى معاصر قال عن نفسه إنه "الملحد الحق"[٨]؟ وهل تُغَيِّرُ الاستعارات والاستراتيجيات والعناصر الرئيسة فى التفكيك من معناها تغييرًا كليًا فى سياق مقارنتها بالتصوف؟ وأخيرًا، هل يعلمنا ابن عربى أن نقرأ دريدا بطريقة مختلفة (والعكس بالعكس)؟

ولا بد من الإشارة إلى أن اهتمام دريدا بالإسلام اهتمام طفيف سطحي[٩]؛ فباستثناء تعليقات نادرة وردت في كتابه ***هدية الموت*** ***The Gift of Death*** وبعض ملاحظات عن الجزائر، تغيبُ التعليقات على الإسلام والفكر الإسلامي غيابًا لافتًا عند كاتب أمضى سنوات نشأته الأولى في بلد مسلم (الجزائر). ومع ذلك، اهتم دريدا- على نحو ما- بالتصوف والروحانية، أو إنْ شئنا الدقة، اهتم بالكيفيات التي حاول من خلالها عدد من المعلقين على أعماله أن يصفوه بأنه متصوف أو عالِم لاهوت سلبي، وقال بعضهم إنه يجعل من شخصيات أمثال العلامة إيكهارت وديونيسيوس المنتحِل- ممن ينتمون إلى التراث الصوفي- أسلافَ التفكيك. وعلى مدى سنوات، انشغل دريدا بدفع هذين الرأيين، ولعل من بين الأعمال الدالة التي أنجزها في هذا السياق مقال عام ١٩٨٧ "كيفية تجنب الكلام: إنكارات" How to Avoid Speaking: Denials؛ إذ يناقش دريدا في "إنكارات" "النماذج المعرفية اليونانية... والمسيحية" في اللاهوت السلبي negative theology؛ فأبان أنَّه وإنْ كانت "إعادة مواءمة [الاختلاف المرجئ] ضمن حدود الأنطولاهوت تظل أمرًا ممكنًا دومًا"[١٠] فإن مفكرين من أمثال ديونيسيوس المنتحِل وإيكهارت ينشغلون- نهاية الأمر- بشيء جدّ مختلف؛ ألا وهو الحفاظ على "جوهرانية عالية hyperessentiality ووجود أبعد من **الوجود**"[١١]. وبرغم أن دريدا اقتصر في مواجهته اللاهوت السلبي على الصور اليونانية والمسيحية- وهو مَن وصف نفسَه في عمله ***اعترافات الختان*** ***Circumfession*** بأنه "عربي فعلاً، يهودي بالكاد" فأحال أن يكون يونانيًا أو مسيحيًا- فقد كان على وعي بوجود تراثات أخرى متنوعة لم يشملها مقاله:

> وهكذا، قررتُ **عدم الكلام** عن الاتجاهات السلبية أو النافية في تراثات أخرى كالتراثين اليهودي والإسلامي على سبيل المثال. إنَّ تركَ هذا المكان الهائل شاغرًا، ذلك الذي كان سيصل- في المقام الأول- اسمَ **الله** باسم **المكان**، ليظل من ثمَّ على العتبة، هذا الترك

ألا يعبِّر عن أدْوَم إمكانات النفى؟ أليس فى ما يتعلق بذلك الـذى لا يمكن المرءُ الكلامَ عنه أفضل طريقة تحفظه صامتاً؟[١٢].

لا شك أن هذا اعتراف– أو تغافل– مهم يثير عددًا من التساؤلات: مـا الاخـتلاف الدقيق بين صورة اللاهوت السلبى اليونانية المسيحية التى رغب دريدا فى الكـلام عنها والصور اليهودية الإسلامية التى استشعر أنه لا يقدر على الكلام عنها؟ هـل يُلمح دريدا إلى نجاح تفكيكى ما فى الروحانية اليهودية الصوفية؛ نجاح لم يخـتلط بنظائرها اليونانية المسيحية التى استندت اسـتنادًا هيللينيًـا كليًـا إلـى Logos (= اللوغوس، الكلمة، العقل) وإلى the epekeina tes ousias (= مـا وراء الوجـود الظاهر)؟ أم على العكس، يعتقد دريدا أن التراثين اليهـودى والإسـلامى– غيـر المألوفين عنده– يمكن تجريحهما ميتافيزيقيًا على نحو ما فعل بـاللاهوت الـسلبى اليونانى المسيحى الذى يفككه بجرأة وجسارة؟

تظل إشارة دريدا إلى السطر الأخير الشهير فى عمـل فتجنـشتين ***رسـالة منطقية فلسفية***(*) ***Tractatus*** *(إن ما لا يستطيع الإنسان أن يتحدث عنه، ينبغى له أن يصمت عنه)* غير واضحة. لماذا يظل "الموقع الهائل"، موقع اليهودية والإسلام، مسكوتًا عنه؟ وما الذى يمنحه معالجة خاصة؟ إن "المسكوت عنه" الذى أشار إليـه فتجنشتين الشاب كان سكوتًا أو صمتًا غير دريدى بالمرة، كـان موقعًـا أو مكانًـا خارج عالم الوقائع والأشياء، ومن المستبعد أن يستخدم دريدا مثـل هـذا الموقـع المتعالى لتعيين آخرية تُغَاير مغايرةً أصيلة النموذج المعرفى اليونـانى المـسيحى.

(*) هذه "الرسالة" كتبها فتجنشتين تحت عنوان ***Logisch-Philosophische Abhandlung*** ونُشرت تحت هذا العنوان باللغة الألمانية عام ١٩٢١. ثم بعد ترجمتها إلى اللغة الإنجليزية عام ١٩٢٢ غيَّر فتجنشتين عنوانها إلى الاسم اللاتينى الذى عُرفت به بعد ذلك وهو ***Tractatus*** بناءً على اقتراح جورج مور. ومن المحتمل أن يكون كتاب اسبينوزا ***Tractatus Theologico-Politicus*** (= رسالة فى اللاهوت السياسى) هو الذى أوحى إلى مور بهذه التسمية. ثم ظهرت لها ترجمة جديدة بالإنجليزية عام ١٩٦١، أما الدقة فى الترجمتين فهى محل خلاف كبير بين الفلاسفة المهتمين بأعمال فتجنشتين– المترجم.

فإذا كان معنى التعبير الذى قاله دريدا- "لا يمكن الكلام عنه"- أنه لا "ينتمى" إلى تراثات اختار أن يتغافل عنها، فإن هذا التغافل يلفت النظر لغرابته: يهودى جزائرى يشعر أنه "فى بيته" حين يكتب عن راهب سورى دومينيكانى ألمانى بافرى(*) ظاهراتى، ثم يتردد فى الكتابة عن معتقده الخاص (وإنْ تخلى عنه)، أو عن التراث الإسلامى من هذه الوجهة (ابن مسرّة، ابن عربى، ابن رشد) الذى انتشر على مدى واسع فى أسبانيا المغربية المسلمة وفى "أوروبا المسيحية" التى انتقدها دريدا بحق فى موضع آخر.

فما العلة الحقيقية التى دفعت دريدا إلى اتخاذ قرار بـ"عدم الكلام" عن التراثين اليهودى والإسلامى فى تفكيكه الذى عَارَضَ به اللاهوت السلبى (الأمر الذى يضفى على مقاله "إنكارات" طابعًا أصوليًا)؟ ثم لماذا اختار الإقامة فى أوروبا المسيحية؟ لعل دوافع دريدا بسيطة صريحة لا مركّبة؛ فلعله لا يعرف ما يكفى عن مدرسة جيرونا(**) Gerona أو **سفر التجليات The sefer ha-bahir** أو ابن عربى أو جلال الدين الرومى أو السُّهروردى، وربما لأنه لا يقرأ بالعربية أو الآرامية، أو لعله وقع فى غواية إيجاد نَسَب ممكن بين ديونيسيوس المنتحل وإيكهارت وهيدجر Heidegger (ويمكن قراءة أعمالهم بوصفها أسلافًا له) فَضَلَّ فى صحراوات غريبة على التصوف اليهودى القابالى Kabbalism أو النزعة الباطنية الفارسية. ومن المحتمل أن دريدا كان أكثر انجذابًا إلى تفكيك التراث المسيحى الأوربى منه إلى التراث اليهودى الإسلامى غير الأوربى فى لحظة من الصواب السياسى تحكمتْ فيه على طريقة البنية التحتية؛ وبعد كل كلامه عن "أوروبا التى وحّدتها المسيحية" و"مأزق الانغلاق الأوربى المتمركز لوغوسيًا"(١٣)، فلربما استشعر حاجةً أكثر إلحاحًا إلى تفكيك التمركزات اللوغوسية الأورومسيحية لا نظائرها الإسلامية أو اليهودية.

(*) بافاريا: ولاية ألمانية تقع فى جنوب ألمانيا- المترجم.
(**) مدينة أسبانية تقع فى الجزء الشمالى الشرقى من أسبانيا- المترجم.

ومن الواضح أن الأسبابَ التى نتلمسها ساخرةٌ أو كلبيةٌ، ولذا فمن الوارد أنها غير عادلة. ومهما كانت الأسباب التى دفعت دريدا إلى **عدم الكلام** عن الروحانية الإسلامية المتصوفة، فثمة الأمر الواضح؛ ألا وهو أن دريدا يقدم تفسيرًا يليق بعالِم اللاهوت السلبى وحده؛ فصمته الذى أشرنا إليه يُعَدُّ "النفى الثابت" الأكبر بصدد قضية الإسلام. وسواء كان ما أقوله ينطوى على قدر من الإساءة أم لا، فخلاصة الأمر أن "التقاليد الإسلامية" تنتمى إلى شيء يُغالى فى **آخريته** الجذرية فَبَعُدَ أنْ يكتب عنها فرنسيٌّ ما بعد بنيوى. وعليه، يصير الإسلام هو الآخر المسكوت عنه مرة أخرى، يصير **آخر** لا محلَّ له فى النقد الموجَّه إلى اللاهوت السلبى المسيحى.

سأحاول ردًّا على ذلك إيضاح أنَّ أعمال ابن عربى- إنْ استثنينا أنها أعمال باطنية صوفية مبهمة مشفرة بالمصطلحية الشرقية الروحانية- تثير الأسئلة نفسها التى أثارها عدد من الشخصيات المألوفة فى الغرب، فتتحرك فى اتجاه يماثل حركتها. إنَّ ارتياب ابن عربى فى الفكر العقلانى الميتافيزقى وإدراكه قدرة اللغة على الخلق، وتبصره الرائع باستناد الهوية إلى الاختلاف، ثم تأويليته الرفيعة وتقديره الذاتية تقديرًا جديدًا... قد هيأت جميعُها قدرًا كبيرًا من شبهه وتماثله مع شخصيات رئيسة فى التراث الفلسفى الغربى. وفى ذلك ما يفسر حضور العلامة إيكهارت (١٢٦٠ – ١٣٢٧) حضورًا خفيًا ملموسًا على طول هذا الكتاب، ممثلاً شبح الشخصية الثالثة فى درسنا المقارن بين ابن عربى ودريدا، وثمة سببان دفعا إلى هذا الحضور الشبحى: الأول أن إيكهارت الشخصيةُ الأقربُ فى الغرب إلى ابن عربى، أما الثانى فعلاقته الكبرى باللاهوت السلبى كما يقدمه دريدا(*).

(*) العلامة إيكهارت: أحد كبار متصوفة المسيحية فى نهاية العصر الوسيط، وقد عَدَّه هيدجر أحد شيوخ الفكر. وجد العلامة إيكهارت أنه ما كان من شأن "الإله" أن يصير "حق الإله" فى ما وصفه به علماء اللاهوت وإنما فى ما لم يصفوه به. وبذلك يُعَدُّ إيكهارت علمًا من أعلام مدرسة اللاهوت السلبى النافى. وكان إيكهارت متشيعًا لأفكار ديونيسيوس الأريوباجى =

لقد وصف أحد النقاد ابن عربى بأنــه "العلامــة إيكهــارت فــى التــراث الإسلامى"(١٤). ومن اللافت المدهش أن عددًا من الدراســات عــن ابــن عربــى والترجمات الغربية تذكر إيكهارت عرضًا (انظر علــى وجــه الخــصوص، دوم سيلفستر هودهارد Dom Sylvester Houdehard)، أما باحثون آخرون من أمثــال رالف أوستن Ralph Austin فيتحدثون عن "أوجه الشبه اللافتة". وإنْ لم نقرأ كلمة من أعمال ابن عربى فمن اليسير إدراك السبب فى أن العديد من الباحثين يربطــون بينهما. فكلا المفكريْن شرعا فى التوليف الجذرى بين التصوف والفلسفة، ثم عانيــا الاضطهاد من السلطات نتيجة ذلك، كما أنهما شَدَّا الرحال إلــى حجَّــات/رحــلات طويلة لأعوام متواصلة (من أشبيلية إلى دمشق، ومــن إيرفــورت(*) Erfurt إلــى أفينيون(**) Avignon)؛ وقد مَهَّدا الطريق لعدد من أتباعهمــا بعــدهما (هــاينريش زوزى Suso، يوهانس تاولر Tauler، داود القيصرى، القاشانى) فشرحوا أعمالهما ونشروا أفكارهما.

كما أن المناقشات النقدية الحديثة التى دارت حولهما متناظرة؛ فثمــة أدلــة قدمها باحثون على تقليديتهما والتزامهما الطريق القــويم، ثــم تــصنيفهما الــدينى (شيعى، سنى؟ كاثوليكى أو مصلح دينى فى زمن مبكر؟)، وثمة الزعم نفسه بوحدة الوجود عندهما، بالإضافة إلى إثارة التساؤل نفسه عن مدى وضوحهما واتــساقهما الفكرى الذى يجعل منهما مفكريْن (دينيفل Denifle/عفيفى)، كما أنهمــا تعرَّضــا للمقارنات نفسها بأنساق الفكر فى الــشرق الأقــصى (ســوزوكى Suzuki، يــودا Ueda/إيزوتسو Izutsu)... وإنْ حاول المرء البحث عن مــسيحية فــى العــصر الوسيط تساير ابن عربى فالعلامة إيكهارت هو البديل الأقرب.

المنتحل فأراد أن يُعيدَ إدخال بُعْدِ السلبية فى لغة لاهوتية تسيطر عليها أنطولوجيا معاصريه سيطرة زائدة– المترجم.

(*) إيرفورت: مدينة فى الجزء الجنوبى الغربى من ألمانيا– المترجم.

(**) أفينيون: مدينة فى الجزء الجنوبى الشرقى من فرنسا– المترجم.

وبرغم أنى قد شعرت- فى غير هذا الموضع- بشيء من الحرج فى القول بأن إيكهارت وابن عربى ينطلقان من نقطة واحدة تقريبًا، ثم يطور كل منهما معجمه بشكل مختلف فى نهاية الأمر، فإن هذه التشابهات الكبيرة بين العلامة والشيخ تُعَدُّ مؤشرًا جيدًا فى استكشافنا التصوف والتفكيك[١٥]. وإنْ كان دريدا لم يكتب كلمة عن التصوف فقد كتب قدرًا وافرًا عن العلامة إيكهارت. فى أوائل عام ١٩٦٤، وفى صفحات من كتاب ***إعادة نظر فى الميتافيزيقا والأخلاق*** ***Revue de Métaphysique et de Morale*** أظهر دريدا معرفة موحية بمواعظ العلامة إيكهارت التى قالها باللغة العامية[*]، أما فى مقاله "كيفية تجنب الكلام: إنكارات" فقد استفاض دريدا فى النقاط الأولية التى كان قد عرضها عن إيكهارت منذ عشرين سنة. وبطبيعة الحال، لا يعنى ذلك أن ما كتبه دريدا عن إيكهارت يصحُّ تلقائيًا على ابن عربى أيضًا، بل يعنى أن افتتان دريدا بإيكهارت يعطينا فكرةً عامة عن نقاط التماثل بين ابن عربى وإيكهارت (الارتياب فى الميتافيزيقا والعقلانية، الإلحاح على الانفتاح، تصور الله بوصفه بناء يُبْتَنَى، الألوهية الخفية فى النفس، تدفق عمليات التأويل الجذرى...)؛ الأمر الذى يجعلهما ميَّاليْن بقدر متماثل إلى إنجاز قراءة تفكيكية. ولن أستخدم إيكهارت ليكون مرادفًا مسيحيًا بسيطًا جاهزًا لابن عربى؛ غير أنه من الممكن أن يلعب دور المقياس النافع نقيس به متى يتعاطف دريدا مع تصورات أوسع فى التصوف واللاهوت السلبى ومتى يُعاديها.

---

[*] كان العلامة إيكهارت قد ألقى بعض المواعظ على العامة بلغتهم العامية متناولاً فيها موضوعات لاهوتية فلسفية. ثم بعد وفاته بعام أدانه البابا يوحنا الثانى عشر بسبب هذه المواعظ. وكانت التهمة على وجه التحديد أنه كان قد عرض أمورًا دقيقة حساسة على البسطاء من عامة الناس- المترجم.

هوامش المقدمة

(١) Orhan Pamuk, *The Black Book*, trans, Güneli Gün, London: Faber and Faber, 1990, p.73.

(٢) See M. Notcutt, "Ibn 'Arabi in Print", in S. Hirtenstein and M. Tiernan (eds), *Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume*, Dorset: Element, 1993, p.335.

(٣) See al-Ghorab's "Muhyiddin Ibn al-'Arabi amidst Religions and Schools of Thought", in S. Hirtenstein and M. Tiernan (eds), op. cit., p. 224.

(٤) W. G. Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology*, Albany: SUNY Press, 1998, p. xxxii.

(٥) Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. G.C. Spivak, Baltimore: John Hopkins University Press, 1976, p. 158

(٦) وعلى نحو مماثل كتب أوليفر ليمان فى سياق الحديث عن الموازاة بين الفلسفة الإسلامية فى العصور الوسطى ومناقشات بعينها فى عصر التنوير الأوربى، محذرًا من "النظرة السطحية": "وعلى سبيل المثال، تدور مناقشات غرضها إيقاع التماثل بين نقد أبى حامد الغزالى لتصور السببية الأرسطى وتحليل هيوم للعلاقة السببية. كذلك يُحَاجَجُ بأن الصراع بين الغزالى والفلاسفة بخصوص أصل العالم يشبه أشكال الصراع التى تمثلها مناقشات كانط لخصومه. انظر:

Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, London: Cambridge University Press, 1985, p. xi.

(٧) يقدم حميد دبشى فى مقاله "عين القضاة الهمذانى والمناخ الفكرى فى زمنه" مثلاً على أن مفكرين مسلمين فى العصر الوسيط قد "عارضوا الميتافيزيقا بكياسة" ليفككوا "ميتافيزيقا مركزية اللوغوس المستحكمة"؛ وبصفة خاصة مع صعود الفلسفة اليونانية المتناقضة مع مركزية مبدأ الإسلام . انظر:

S. H. Nasr and Oliver Leaman (eds), *Routledge History of Islamic Philosophy*, London: Routledge and Kegan, 1996, p. 396

(٨)Cited in Kevin Hart, "Jacques Derrida: The God Effect"- found in P. Blond (ed.), *Post-Secular Philosophy*, London: Routledge and Kegan, 1998, p. 261.

(٩) وقد تغير هذا الموقف مؤخرًا، على سبيل المثال إشارات دريدا المتعلقة بالجزائر فى مقاله ("Taking a Stand for Algeria")، وكذلك إشاراته عن الضيافة العربية فى مقاله ("Anote on Hospitality")، تشهد على هذا التغير، والمقالان ضمن كتاب:

G. Anidjar (ed.), *Acts of Religion* (London: Routledge, 2002, pp. 301-308, 356-420)

وثمة إشارات عن الإسلام ترد فى سياق حديث دريدا عن الدين فى لقاء كابرى، وعنوان مداخلة دريدا هو:

"Faith and Knowledge: the Two Sorces of 'Religion' at the Limits of Reason Alone" trans. S. Weber and found in Gianni Vattimo (ed.), *Religion*. London: Routledge, 2000, pp.1-77

(١٠) Jacques Derrida, "How to Avoid Speaking: Denials", -trans, K. Frieden. in H. Coward and T. Foshay (eds), *Derrida and Negative Theology*. Albany, NY: SUNY Press, 1993, p. 79.

(١١) Ibid., p. 77.

(١٢) Ibid., p. 122.

(١٣) Jacques Derrida, "Post-Scriptum: Aporias, Ways and Voices", trans. J. P. Leavery, Jr, in H. Coward and T. Foshay (eds), *Derrida and Negative Theology*, op. cit., p. 316.

(١٤) R. Netton, *Allah Transcendent: Studies in the structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*, Richmond: Curzon Press. 1994, p. 293.

(١٥) See I. Almond, "Divine Needs, Divine Illusions: Preliminary Remarks Towards a Comparative Study of Meister Eckhart and Ibn al-'Arabi", in *Medieval Philosophy and Theology* 10, Fall 2001.

الفصل الأول

أغلال العقل

الاعتراض الصوفى والتفكيكى على الفكر العقلانى

مَن قال يعلم أن الله خالقه ولم يَحِـرْ،
كان برهانًا بأن جهلا (ابـن عربـى،
الفتوحات المكية)[1].

لو كان المرء طموحًا بما يكفى لتأريخ الاعتراضات على الفكر العقلانى الغربى- على نحو يتسع لشخصيات من أمثال الغزالى، والعلامة إيكهارت Meister Eckhart، وروسو Rousseau، وبليك Blake، ونيتشه Nietzsche، وليفيناس Levinas- فلعله من المهم رؤية ما قد تثمر عنه مثل هذه الدراسة من قواسم مشتركة بينهم. وعلى الأرجح، تزخر كتاباتُهم باستعارات النَفَس والتنفس والروح والحرية، كما يشيع فيها تأكيدُ "الانفتاح" (الفتوح/الانفتاح: وهى كلمة مهمة عند ابن عربى ودريدا على السواء)، والنفورُ الشديد من الصرامة والأنساق، والإعلاءُ من قيمة الشرود، والحطُّ من قدر العقل على أساس أنه قَيْد وتَكَلُّف بطريقة أو بأخرى... وبكلام آخر: يشيع عندهم رفضُ العقل رفضًا يتم فى الغالب **بطريقة جمالية**.

وفى هذا الفصل، أتناول- بالتحليل والمقارنة- اعتراضين على الفكر العقلانى الميتافيزيقى: نقد ابن عربى لـ **النظر** أو الفكر النظرى، وما يقوم به دريدا من إعادة فحص شاملة للتراث الفلسفى اللاهوتى بأكمله فى الغرب؛ أىْ "نسق المفاهيم الرئيسة الذى أنتجته المغامرة اليونانية الأوربية"، كما يقدمه دريدا(٢).

ولعل الأمرَ الأول الذى يلحظه القارئ المدقق فى أعمال ابن عربى ودريدا اتصافُ موقفيهما بتفرد مطلق. فكلاهما راغب عن إلحاق كتاباته بمدرسة فكرية ما **(مذهب)** أو تقليد فكرى معين، حيث يسود فى أعمالهما استقلال لافت؛ إذ ينتقدان- بشكل مضمر حينًا وصريح حينًا آخر- أىَّ مفكر يواجههما، سواء كان من المعتزلة أم من علماء الظواهر، وسواء كان من الأشاعرة أم من علماء اللغة البنيويين، وسواء كان من الباطنيين أم من الوجوديين. ولعل من أفضل الأمثلة على ذلك عند الشيخ الأكبر ابن عربى أنه قبيل نهاية رسالته ***شجرة الكون*** يتخيل اللهَ- الموجود فى كل زمان ومكان- وهو يوحى إلى النبى محمد؛ فيسرد عليه العديدِ من الأغلاط التى سيقع فيها المفكرون حين يحاولون فهم **الذات الإلهية**:

يا محمد، إنى خلقت خلقى ودعوتهم إلىَّ، فاختلفوا فيما بينهم حولى، فقوم جعلوا العزير ابنى، وأن يدى مغلولة وهم اليهود. وقوم زعموا أن المسيح ابنى، وأن لى زوجة وولدًا، وهم النصارى، وقوم جعلوا لى شركاء وهم الوثنية، وقوم جعلونى صورة وهم المجسِّمة. وقوم جعلونى محدودًا وهم المشبِّهة، وقوم جعلونى معدومًا وهم المعطِّلة، وقوم زعموا أنى لا أُرى فى الآخرة وهم المعتزلة(٣).

ولا عجب أن يوصف ابن عربى- غير مرة- بأنه "مغرور متكبر" بسبب أقوال على هذه الشاكلة؛ فالشيخ الأكبر لم يكتف بعمل مسافة تفصله عن معاصريه وحسب، بل وضع انتقاداته لهم على لسان الله. ومن الواضح أنه قد أراد تجنب خطرين يقع فيهما أىُّ مفكر إسلامى: إمكان **التعطيل** أو نفى الصفات الإلهية وسلبها، وإمكان **التشبيه** أو إثبات الصفات الإلهية وإيجابها. وهذا السبيل الوعر

الذى يشقه ابن عربى بين اللاهوت السلبى النافى apophatic واللاهوت الإيجابى الإثباتى cataphatic(*) ينبغى علينا سلوكه بحذر، إنْ أردنا فهم أسباب ابتعاد الشيخ عن أية صيغة من صيغ الفكر النظرى. إنَّ اعتراضات ابن عربى على فرق العلماء المذكورة فى الفقرة السابقة- المعتزلة والمجسِّمة والمعطِّلة والمشبِّهة، ناهيك عن ذكر المسيحيين واليهود- ليست مجرد مماحكات تحزبية. ففى حقيقة الأمر، تتربص انتقاداتُ ابن عربى بخطأ شائع، ملحوظ إلى حد ما؛ فثمة غلطة أساسية وقع فيها المفكرون السابقون عليه جعلته يستبعد استبعادًا شاملاً- تقريبًا- جهود خمسة قرون من الفكر الإسلامى.

وبطريقة مماثلة، يكرس دريدا مسافة ما بين استراتيجياته النصية والمفكرين الذين يكتب عنهم؛ حيث يمسك بلحظات من الحضور الذاتى فى أعمالهم تعود بهم ثانيةً إلى تراث متواتر من الميتافيزيقا المتمركزة لوغوسيًا. غير أن دريدا- على النقيض من ابن عربى- يتضافر فى كتاباته المديحُ والنقد على نحو حاذق غالبًا، وبصفة خاصة حين يتناول مفكرين تقترب غاياتهم من غاياته. ففى مقال منشور عام ١٩٦٤ عن ليفيناس، يصف دريدا ليفيناس بأنه "يخون مقاصده فى خطابه الفلسفى"(٤)، وفى الوقت نفسه يُبدى نغمةَ احترام نحو الأفكار التى "تتآلف وتغتنى فى كتابه العظيم *الكلية واللاتناهى* ***Totality and Infinity***"(٥). وفى مقال "**البنية**

(*) التعطيل أو نفى الصفات الإلهية وسلبها معناه تجريد الله من الصفات تجريدًا كاملاً. أما التشبيه أو إثبات الصفات الإلهية وإيجابها فمعناه الزيادة فى تعيين الله بإثبات الصفات، ومن أبرز الأمثلة على ذلك السجال المعروف بين المعتزلة والأشاعرة. وفى مسيرة اللاهوت المسيحى الأوربى توجد مدرستان: الأولى، مدرسة اللاهوت السلبى النافى التى تجزم بأن الله لا يمكن معرفته إلا من خلال نفى الصفات عنه؛ فالله هو ليس كذا ولا كذا، أىْ هو ما لا يكونه. أما الثانية فهى مدرسة اللاهوت الإيجابى الإثباتى، وتجزم بأن الله يمكن معرفته من خلال إطلاق صفات عليه مثل: الحى القادر العليم... إلخ، فالله هو كذا وكذا. ولابد من التنويه إلى أن ألموند يتحرك فى فهم ابن عربى ودريدا على أساس الخلفيات اللاهوتية المسيحية الأوربية فى المقام الأول، وهى تتصادى من زوايا عديدة مع لاهوت أرشيف التوحيد بأنساقه الثلاثة فى العالم العربى- المترجم.

والعلامة واللعب"(*) Structure, Sign and Play، لا يَحول "افتتان" دريدا بمسعى ليفى شتروس الدؤوب دون الكشف عن مشاعر الذنب الأنثروبولوجية التى تنطوى عليها "أخلاق الحنين إلى الأصول"(٦). وقد تعامل دريدا بطريقة مماثلة مع عدد من علماء اللاهوت السلبى المسيحى (من أمثال القديس أوغسطين Augustine، وديونيسيوس الأريوباجى المنتحِل Pseudo-Dionysius، والعلامة إيكهارت)، ممن كانوا فى العصور الوسطى قد استبَقوا التفكيك ببعض أفكارهم. فمن جهة، يبذل دريدا قصارى جهده ليشير إلى إعجابه باللاهوت السلبى؛ ذلك "المتن المفتوح والمغلق فى آن معًا"، المكتوب بلغة "لا تكف عن اختبار حدود اللغة"(٧). ومن جهة أخرى، يظل اللاهوت السلبى- وهو يسائل الميتافيزيقا مساءلة جذرية- "منتميًا... إلى الوعد الأنطولاهوتى الذى يبدو أنه ينتهكه"(٨). يظل اللاهوت السلبى- فى نهاية المطاف- متمركزًا لوغوسيًا من حيث غايته؛ ليحفظ سرَّ اسم الله ويصونه.

وبكلام آخر: فكما يؤمن ابن عربى بأنه ما من مفكر يقدر على "تعريف **حق الحق**"(٩)، يؤكد دريدا أنه ما من مفكر أمكنه الإفلات من تاريخ الميتافيزيقا؛ بل وإن الثلاثى: نيتشه، فرويد Freud، هيدجر Heidegger- وهم الذين يُحسب لهم القيام بمهمة "انتقاد مفاهيم الوجود والحقيقة...، ومفاهيم الحضور الذاتى...، وتدمير الميتافيزيقا"، فافتتحوا تفتيت الميتافيزيقا الغربية وتصفيتها- يظلون "أسرى نوع من الدَوَر"(١٠). ويبقى شىءٌ ما، ضربٌ ما من المعرفة أو الإدراك الخاص، يميز ابن عربى ودريدا عن تراثهما الخاص بكل منهما: "شىءٌ ما" يشعر كلاهما أنهما قد فهماه؛ موقفٌ ما أو ضربٌ من المعرفة الصوفية gnosis، وعىٌ بتعقيد خفى مكَّنهما من وضع أسلافهما ومعاصريهما فى سياق جديد بهذه الطريقة الواثقة.

(*) توجد نسخة عربية لهذا المقال من ترجمة جابر عصفور، ومن المفيد مطالعتها لأن ظلالها واضحة على الكتاب بين أيدينا. انظر: "البنية والعلامة واللعب فى خطاب العلوم الإنسانية"، مجلة فصول، زمن الرواية- الجزء الأول (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، شتاء ١٩٩٣)- المترجم.

وينشغل بقية هذا الفصل بمحاولة الوقوف على هذا "الشيء" الخاص: ما الذى يدفع- على وجه التحديد- ابن عربى ودريدا إلى رفض الفكر الميتافيزيقى رفضًا شاملاً؟ وعلى سبيل الإيجاز، يمكن المرءُ إجمالَ أسباب رفضهما فى إجابتين بسيطتين: يرى ابن عربى أن الفلاسفة واللاهوتيين لم يفهموا بعدُ التزامنَ بين علو الله (**تنزيهه**) ومحايثته (**تشبيهه**)[11]. وأما دريدا فيرى أن الميتافيزيقا الغربية لم تضع أبدًا كلمة "معنى" وضعًا إشكاليًا حقًا، ولا تقبلتْ حقيقة أن العلامات لا تؤدى إلى "معانٍ" وإنما إلى علامات أخرى بكل بساطة. ولكن هاتين الإجابتين غير كافيتين؛ نظرًا لأن أسباب عدم ثقة كل من ابن عربى ودريدا فى الميتافيزيقا أشد تعقيدًا من ذلك، الأمر الذى يقتضى تحليل مصطلحات من قبيل **الحق the Real** و**الكتابة écriture**[*] إنْ أردنا فهم اعتراضاتهما.

مشروع التحرر عند ابن عربى ودريدا: تحرير الحق والكتابة من أغلال العقل

يتحدث ابن عربى ودريدا- فى سياقيهما- عن الأضداد والحرية. وليس من قبيل المبالغة القول بأن روحًا تحررية ما تسرى فى أساس مشروعيهما على السواء. وليس المقصود "بالتحرر" هنا أىَّ معنى اجتماعى، بل المقصود- على الأصح- إعتاق فكرة امتناع **الحق** على المعرفة، وإعتاق فكرة امتناع **الكتابة** على التحكم أو الضبط، من أغلال الفكر العقلانى الميتافيزيقى وقيوده[**]. وفى واقع الأمر، يمكن

---

[*] يستخدم ألموند على طول كتابه الكلمة الإنجليزية **the Real** بالحرف الكبير بمعنى "**الحق**" عند ابن عربى، وأحيانًا ينص على كلمة "الحق" العربية بالخط الإنجليزى، والمقصود فى الحالين "الذات الإلهية" أو "الله". أما الكلمة الفرنسية **écriture** فيستخدمها ليشير بها إلى "الكتابة" بالمعنى التفكيكى الذى استنه لها دريدا، ويواظب ألموند، على طول كتابه تقريبًا، على إيراد الكلمة الفرنسية، ويقل استخدامه لمقابلها الإنجليزى **writing** بسبب حرصه على الأصداء التفكيكية لها- المترجم.

[**] المقصودُ بإعتاق "امتناع الحق على المعرفة"- أو عدم قابلية الحق للمعرفة- هدمُ الاعتقاد فى القدرة على تقييد "الحق" فى صورة من الصور ونفى ما عداها. ويعنى إعتاقُ "امتناع الكتابة على التحكم أو الضبط"- أو عدم القدرة على التحكم فى الكتابة- التدليل التفكيكى على بطلان=

المرءُ قولَ إن الغرضَ النهائى من كتاب دريدا ***فى علم أنساق الكتابة*** *Of Grammatology*(*) تحريرُ **الكتابة** من "مقام الأداة المستعبدة فيه إلى أقصى حد، ومن تصور أصلية اللغة المنطوقة"(١٢). وبطبيعة الحال، لا تتطابق أهداف دريدا وابن عربى؛ فتحرير دريدا تحرير دلالى محض، أما ابن عربى فلديه هدف روحى أكبر يحرص عليه. وبالرغم من ذلك، فإن إعادة إثبات الشىء الحيوى المتقلب المراوغ الذى يتأبَّى على كل محاولاتنا فى الحديث عنه، سوف تلعب دورًا متماثلاً فى معجميهما على السواء، وتتطور عندهما بمقتضى بناء متشابه. ولعل إلقاء نظرة على سياق كتابات ابن عربى ودريدا تُعيننا على فهم ذلك بشكل أفضل.

أهل النظر ووثنية العلامة

فى كتاب ***الفتوحات المكية***، يشير ابن عربى إلى أن كلمة **عقل** (= reason) تعود إلى الجذر اللغوى نفسه الذى تعود إليه كلمة **عقال** (**= fetter**)(١٣). إذ يتتبع الشيخ الأكبر تاريخ اللفظة وأصلها تتبعًا يناسب غرضه هنا؛ فاعتراضه الرئيس على الفلاسفة واللاهوتيين مؤداه أنهم يحدُّون "**الاتساع الإلهى**" Divine Vastness ويُضيِّقونه بنسبة الصفة إليه، وهو بلا صفة أو حدّ. يقول ابن عربى: "وقد اعتقدت كل فرقة فى الله اعتقادًا يخالف غيرها"(١٤)، ولا يصبر الشيخ على مَن يغلطون

القدرة على التحكم فيما تعطيه لنا الكتابة من معان؛ فـ"الكتابة" فى استراتيجية التفكيك، حالها من حال "الحق" فى تصور الشيخ الأكبر، تتمنع على التحديد أو التقييد، وإنما تروغ باستمرار، مما يفتحها على عدم التناهى، كما سيأتى بيانه تفصيلاً؛ فالإعتاق أو التحرير المقصود فى الحالين إطلاق فكرتى "امتناع الحق على المعرفة" و"امتناع الكتابة على التحكم أو الضبط" من الأغلال الميتافيزيقية التى تضع حدودًا وأسوارًا عليهما بإعطاء تحديدات وتعريفات لهما– المترجم.

(*) توجد نسخة عربية ممتازة لهذا الكتاب من ترجمة وتقديم أنور مغيث ومنى طلبة تحت عنوان: *فى علم الكتابة* (القاهرة، المشروع القومى للترجمة، ٢٠٠٥). وقد أوضحت فى مقدمة كتاب *استراتيجيات التفكيك* (الأردن، دار أزمنة، ٢٠٠٩) الأسباب التى دفعتنى إلى ترجمة عنوان كتاب دريدا على هذا النحو، بدلاً من الترجمة الشائعة "علم الكتابة"– المترجم.

باعتقاداتهم الخاصة فى حق معرفة المطلق، ويقع نفاد صبره، هنا، على مدرستى اللاهوت الإيجابى والسلبى، أىْ على مَن يؤكدون أن الله يمكن حمل صفات عليه من خلال أفعاله (الأشاعرة)، وعلى مَن يقولون بأنه لا يمكن حمل صفات عليه مطلقًا، فيُعرف فقط بما لا يكونه (المعتزلة). وليس معنى ذلك أن المعتزلة والأشاعرة كانا قطبين متعارضين؛ فأستاذ أبى الحسن الأشعرى ومعلمه كان على رأس معتزلة البصرة (الجبائى)[١٥]. لقد تميزت حجج كلتا الفرقتين برغبة عامة فى استخدام العقل وسيلةً، حتى وإنْ كان العقل عند الأشاعرة أداة لتسويغ الوحى، وليس العكس. وسوف تصوغ هذه المناقشات المتعلقة بعدم القدرة على معرفة الله خلفيةً عامةً من خلفيات فكر ابن عربى، وهى مناقشات أثمرت عن تكاثر المدارس والعقائد والنزاعات بينها على نحو يدفع المرء إلى التعاطف مع كلمات الشيخ: "أسمع صوت الطحن ولم أر طحينًا"[١٦]. فالمؤمن بأبدية صفات الله من أمثال الأشعرى (٨٧٣-٩٣٥) يقول:

> نقر بأن الله استوى على عرشه... ونقر بأن لله يَدَيْن دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن لله عينين دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن لله وجهًا... ونثبت السمع والبصر، ولا ننكرهما، كما يفعل المعتزلة والجهمية والخوارج...[١٧].

بينما توجد فرق أخرى أجنح إلى اللاهوت السلبى، من أمثال المعتزلة، لديها قدرة على توليد عبارات تذكر القارئ الغربى بأقوال ديونيسيوس الأريوباجى(*) Dionysius Areopagite:

> إن الله بلا جسد ولا جهة ولا صوت ولا شكل... فهو بلا أجزاء ولا أقسام ولا أطراف ولا أعضاء... وبالجملة، لا يوصف بأية صفة تجوز

(*) ديونيسيوس الأريوباجى المنتحل من القرن السادس، يُعَدُّ إلى جانب العلامة إيكهارت من أهم فلاسفة ومتصوفة العصر الوسيط فى أوربا المسيحية- المترجم.

على أحد من خلقه... إنه وجود، ووجوده ليس كسائر الموجودات الأخرى...[١٨].

وبمعنى ما، أتاح هذان الموقفان المتطرفان- **التشبيه** (خلع الصفات البشرية على الله) و**التنزيه** (نفى مشابهة البشر)- المجالَ لمناظرات ومناقشات عديدة ومتوسعة. كيف يتسنى لنا معرفة الله؟ وما علاقة الأسماء الإلهية (الرحيم، الكريم، العليم،... إلخ) بالذات الإلهية: أبكل بساطة يتناظران[*]؟ أم أن الأسماء الإلهية تثبت أبدية الصفات على نحو لا يقبل الجدل؟ وإلى أيِّ مدى تكون اعتقاداتنا فى الله صحيحة حقًا؟ كيف نتحقق من ذلك؟ وإنْ كان الله، حقًا، كما يقول القرآن، "ليس كمثله شيء" (سورة الشورى، آية ١١)، فكيف يمكننا معرفة أيِّ شيء عن الله؟

تداول علماء الكلام هذه التساؤلات، من بين تساؤلات أخرى، على مدى قرون. وكما أوضح عبدالحليم، من الصعب تعريف مصطلح "كلام" تعريفًا منضبطًا[١٩]؛ فمعناه الحرفى هو "الكلام" وفعل الكلام، كما أنه يعنى مناقشة القضايا الدينية المتصلة بالقرآن عمومًا. ولا تتعلق القضايا المثارة بمعرفة الله فقط؛ بل تعدتها إلى مشكلة حرية الإرادة والجبر الإلهى ومنزلة القرآن وتطبيق **الشريعة**. غير أن "علم الكلام" لم يكتفِ بمناقشة الموضوعات الدينية، بل كان يُعْنَى أيضًا بوجود موقف معارض ومناوئ تُثار فى مقابله هذه المناقشات المتنوعة. ولا يصعب علينا تفهم الأسباب التى دفعت ابن عربى إلى النأى بنفسه عن مفكرى علم الكلام، بل وكان يصف مساعيهم بأنها "تطفل" (**فضول**) و"التباس وتضليل". ويمكن إجمال منهج ابن عربى فى الإبستيمولوجيا الإلهية بعبارة موجزة ومبهمة: "هو ليس هو"؛ إذ يصر الشيخ الأكبر على أن الله محايث (مُشَبَّهٌ) ومتعالٍ (مُنَزَّهٌ) فى آنٍ معًا. وعلى هذا النحو، كانت هذه الآراء ذات الطابع الاستقطابى تدعم ذلك النهج من التفكير الثنائى فى الله، وهو النهج الذى كان يسعى ابن عربى إلى تجنبه.

(*) المقصود بالتناظر هنا التشابه فى الوظيفة مع اختلاف فى البنية والأصل، وقد اخترتها ترجمةً للكلمة الإنجليزية analogy فى هذا الموضع وأشباهه- المترجم.

ولعل وجهًا آخر من وجوه علم الكلام التى أثارت ازدراء ابن عربى كان ادِّعاء أصحاب علم الكلام معرفة الله من خلال النظر والعقل، فى حين أن المعرفة بالله عند المتصوفة تُكتسب بـ"الذوق" و"الكشف". وبخصوص هذا الوجه- أىْ النظر والعقل- وُضعت تعريفات علم الكلام فى الماضى: فالفارابى يرى أن الكلام "صناعة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحمودة التى صرَّح بها واضع الملَّة"، أما الإيجى فيذهب أبعد من ذلك، قائلاً إن علم الكلام لا ينصر بل على الأصح "يثبت العقائد الدينية بتقديم الحجج ودحض الشكوك"، ويرى ابن خلدون أن الكلام "علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المنحرفين فى الاعتقادات"، بينما يقدم الإمام محمد عبده- وهو مفكر حديث- تعريفًا مؤداه أن الكلام "علم يُبحث فيه عن وجود الله وما يجب أن يُثبت له من صفات وما يجوز أن يُوصف به"[٢٠]. وفى كل هذه التعريفات توجد فكرة رئيسة ثابتة: اكتساب معرفة بالله تبرِّر الممارسات الاجتماعية والشرعية، وتيسر سبيل التأويل، وتضفى على علم اللاهوت نظامًا، وتَفْصل بدقة بين النهج القويم والهرطقة **(الإلحاد)**.

سياق ابن عربى: تحديد موقع الشيخ الأكبر

إن محاولة وضع كتابات ابن عربى فى سياقها اللائق ليس أمرًا ميسورًا كما يبدو للوهلة الأولى. ولعل تنوع السياقات المختلفة التى من الممكن وضع ابن عربى فيها- السياق العرفانى الصوفى، سياق الأفلاطونية المُحْدَثَة، سياق علوم الحديث النبوى، سياق الفلسفة، سياق المذهب الباطنى- تعكس تنوع آراء النقاد واختلافهم حول تصنيف كتابات ابن عربى. وإنْ كان بوركهات Burckhardt يرى أن ابن عربى مفكر "أفلاطونى متزمِّت"، فإنَّ كتّاب تراجم الشيخ الأوائل من أمثال ابن العبّار (المتوفى عام ١٢٦٠) يرونه **محدِّثًا** بمعنى أنه عالم بأقوال النبى[٢١]. ويذهب باحثون آخرون من أمثال نيتون Netton وكوربان Corbin إلى وضع ابن عربى فى سياق واحد مع الصوفى الفارسى السُّهروردى، إلى درجة أن كوربان يذهب

إلى إمكان قراءة كتاب ***الفتوحات المكيـة*** في سياق التراث الشيعي على نحو أفضل من قراءته في سياق التراث السني[٢٢]، بينما يقرن ماجد فخري ابن عربي بالغزالي في كتابه ***تاريخ الفلسفة الإسلامية***، بوصفهما نموذجين على "التركيـب والتـأليف المنهجي"[٢٣]، حتى ***الموسوعة البريطانية*** التي تنطوي على تسلسل نَسَبي مختلـف ترى أن ابن مسرَّة وأمبيدوقليس Empedocles– في التحليل الأخير– أحد مصادر فكر ابن عربي الأولى.

ولد ابن عربي عام ١١٦٥م في مرسية، التي تقع في جنوب شرق أسـبانيا المسلمة. وفي هذا الزمان والمكان، وجد الشيخُ نفسَه في مركز محوري من مراكز تاريخ الفكر الإسلامي الأساسـية، حيـث الفلـسفة و**علـم الكـلام** (أو اللاهـوت السكولاستي[*]) والتصوف قد تطورت كلها وغذَّى بعضُها بعـضًا. وعليـه، فقـد شاعت مصطلحات وموتيفات بعينها شيوعًا واسعًا (مثل: فـيض، وحـدة، صـفة مميزة، إدراك عقلي)، وهي مصطلحات استطاع ابن عربي أن يدمجها فـي نـسقه الفريد، بإعطائها معاني خاصة. وقد تميز الشيخ بسعة الاطلاع، فلم يقتصر علـى تكرار الإشارة إلى المعتزلة والأشاعرة والخوارج بل تعداها إلى شخصيات مستقلة بنفسها من أمثال الغزالي وابن مسرَّة وابن القسي، مما يؤكد أنه كان علـى إلمـام واضح بتراث أسلافه. وقد تعرَّف ابن عربي إلى عدد منهم بنفسه، فحين كان شـابًا يافعًا التقى بالفيلسوف العظيم ابن رشد[**]، ويُروى أن ابن رشد أخذه العجب مـن هذا الشاب اليافع الذي سمع عنه الكثير ولم تنبت له لحية. وحين ناهز ابن عربـي ستة وثلاثين عامًا غادر أسبانيا ولم يعد إليها مرة أخرى، في رحلة بمحاذاة سـاحل شمال أفريقيا، مارًا بمصر والأردن ثم شمالاً حتى وسط تركيا، قبل أن يرجع إلـى دمشق ويستقر فيها حتى وفاته عام ١٢٤٠م.

(*) سكولاستي: إخضاع الفلسفة للاهوت استنادًا إلى منطق أرسطو ومفهومه عن ما وراء الطبيعة– المترجم.

(**) فيلسوف وطبيب عربي أندلسي. يُعَدُّ في رأي كثير من الباحثين من أعظم الفلاسفة العرب بلا استثناء. عُرف بشروحه لفلسفة أرسطو وحاول التوفيق بين الشريعة الإسلامية والفلسفة اليونانية– المترجم.

ومع أن ابن عربى قد ألف ما يقدر بثلاثمائة وخمسين عملاً، فإن كتابيه الأكثر أهمية هما ***فصوص الحكم*** و***الفتوحات المكية*** اللذان يختلفان فى الحجم اختلافًا دالاً؛ فكتابه ***فصوص الحكم*** يتألف من مائة وخمسين صفحة من القطع الكبير، أما ***الفتوحات المكية*** فهو كتاب ضخم يتألف من خمسمائة وستين فصلاً مُرَتَّبَة فى مجلدات كبيرة. وبينما يُعَدُّ ***فصوص الحكم*** مجموعة موجزة من تعليقاته الصوفية الباطنية على عدد من الأنبياء الذين ورد ذكرهم فى القرآن (آدم، نوح، موسى،... إلخ) فإن ***الفتوحات المكية*** عمل موسوعى أكبر يحلل مجالاً واسعًا من الموضوعات تحليلاً عميقًا متميزًا، من قبيل: النبوة، المقامات، الأسماء الإلهية، الممارسات الصوفية، وصف أشكال الأنطولوجيا المتنوعة، نظرات حول التفسير والإبستيمولوجيا. وإنْ كان ***فصوص الحكم*** عبارة عن مجموعة من المقالات الصوفية الموجزة فـ ***الفتوحات المكية*** أقرب- فى شكله على الأقل- إلى ***بحث لاهوتى شامل*** ***Summa Theologiae***. وقد ألف ابن عربى هذين الكتابين أثناء فترة إقامته فى مكة بين عامى ١٢٢٠ و١٢٣٠.

ولعل الشيءَ الأساسى الذى يمكننا قوله عن سياق كتابات ابن عربى انتماؤها إلى تراث الأفلاطونية المُحْدَثَة الإسلامية التى قد استحكم بناؤها فى هذا الوقت. وفى حالة ابن عربى على وجه التحديد، يتجلى هذا الانتماء فى النسق الواسع المكتمل الذى ينطوى على كيانات ومقامات وحقائق باطنية؛ مما دفع آن مارى شميل Annemarie Schimmel إلى وصف الشيخ بأنه "عبقرى فى إنشاء النسق"[٢٤]. إن النظر إلى الله بوصفه مصدر كل الأشياء الوحيد الخالص الذى يفوق الوصف ولا يمكن تعيينه، بحيث تصدر الأشياء عن فيوضاته المتنوعة إلى حيز الوجود، يُعَدُّ خطة معيارية متبعة فى معظم الكتابات الصوفية. وفى نصوص ابن عربى توجد مستويات متنوعة من الخلق تستند إلى سلم معقد من التراتبات والتصنيفات الأفلاطونية يُعَدُّ فيها نَفَسُ الرحمة- أىْ نبض الخلق- نفحةً مستمرةً، إعدامَ خَلْقٍ

وتجديدَ خلْق فى كل لحظة. ولذا، فلا عجب أن يرتبط مصطلح "وحدة الوجود" باسم ابن عربى ارتباطًا دائمًا، حتى وإنْ كان مريدوه وأتباعه اللاحقون عليه (داود القيصرى، والقاشانى، والقونوى) أكثر استجابة من الشيخ نفسه لتأكيد الاهتمام بالوحدة والعمل عليها بشكل نسقى. لا تعنى "وحدة الوجود" unity of Being عند ابن عربى حلول الله فى الكون Pantheism (مع أنها فى الغالب تُحدَّد على هذا النحو)[*]؛ بل تعنى- على الأصح- محاولة الشيخ الأكبر إعادةَ نسبة أصول الأشياء جميعها ورُتْبتها الوجودية إلى الله مع الاحتفاظ باستقلالها الوجودى فى الوقت نفسه. إن الغرض من وجود الإنسان، ضمن حدود نسق الشيخ الأكبر الفكرى، أن "تَتَحقَقَ" النفسُ الإنسانية من أصولها الإلهية بالرجوع التدريجى الصاعد إلى الله عبر سلسلة من الدرجات والمقامات الروحية. ولذا، لا بد من الحرص الشديد عند استخدام كلمة "نسق"؛ إذ ينبغى ألا تقود المرءَ إلى الاعتقاد بأن ابن عربى (كما ذهب إلى ذلك حميد دبشى Hamid Dabashi) كان "ساردًا عظيمًا ذا نظرة كلية كبرى"[٢٥]، يفرض نسقًا محدودًا صارمًا يتمركز تمركزًا واحديًا حول الله وفيوضاته. بل على العكس، كانت الغايةُ الكبرى من نسق ابن عربى الوصولَ إلى لحظة يتحرر عندها الإنسان من النسق، فالغايةُ من تراتبات الأسماء والموجودات عند الشيخ إعانةُ الروح على الوصول إلى موضع تتلاشى عنده هذه الأسماء والموجودات. وفيما يرى ابن عربى، تعنى فكرةُ الرجوع إلى الله ترقى الروح عبر سلسلة معقدة من الوقفات الروحية، أو ما يسميه **المقام**، ترقيًا يبلغ ذروته بفناء أوصاف الصفات جميعها التى كان قد عاش المؤمن خبرتها الكلية من قبل[٢٦]. وعلى هذا، لا بد من فهم النسق التراتبى الذى يشيده ابن عربى بوصفه سلمًا فتجنشتينيًا Wittgensteinian ladder يمكن المرءُ إلقاءَه جانبًا بعد أن يصعد عليه.

(*) تعنى وحدة الوجود عند الشيخ الأكبر أن الحقيقة الوجودية واحدة فى جوهرها متكثرة فى صفاتها وأسمائها، لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات، وهى قديمة أزلية لا تتغير وإن تغيرت الصور الوجودية التى تظهر فيها. وذلك غير القول بالحلول فى الكون- المترجم.

الحق الذى لا مثيل له

فى البداية، يؤكد ابن عربى- فى ردِّه على الفلاسفة واللاهوتيين- أن الله لا يمكن تصوره ولا يمكن معرفته أبدًا، فلا تنطبق عليه أسماء ولا صفات، كما يؤكد أن كل أفكارنا ومفاهيمنا التى نُشَيِّدُها قياسًا على أنفسنا لا تُدانيه. ولن نعدم لهذا التأكيد سوابق عليه؛ فـ"السبب الأول" عند الفارابى- وهو ما نستدعيه فيما بعد- يوصف بأنه غير مادى، وأنه بلا شبيه أو نظير، ولا يقبل الحَدّ[٢٧]. هذا الوجود غير المعروف الذى تصدر عنه كل الآثار والأفعال ولا يوصف بأنه أحدها، يسميه ابن عربى **ذات الله** the Divine Essence وأحيانًا يسميه **الحق** **the Real** – وهى كلمة تحمل أصداءً لاكانية(*) lacanian بالنسبة إلى القارئ الغربى[٢٨]. "وفى رأينا لا جدال فى أن **الذات** غير معروفة"[٢٩]؛ فالذات الإلهية عند ابن عربى شبيهة- على الأصح- بعبارة "الله أبعد من الله" و**الواحد الأول الذى لا يوصف** عند أفلوطين Plotinus (**)، وأية فرضية نقدمها عن هذا الواحد الأول لا يمكنها حدَّ هذا الواحد الأول. ومن هنا، يأتى خطأ المفكرين العقلانيين الذين غلطوا فى تصوراتهم عن **الحق** نفسه:

> حين يفكر الإنسان بعقله فى الله، يخلق بتفكيره ما يعتقده فى نفسه.
> ومن هنا يفكر فى الرب الذى خلقه بفكره[٣٠].

ويشير ابن عربى إلى أمثال هذه التصورات قرب نهاية كتابه ***فصوص الحكم***، فيرى أن ما ينشأ عنها هو "إله المعتقدات" الذى يتلوَّن تبعًا لاستعداد المعتقِد[٣١].

(*) الأصداء اللاكانية (نسبةً إلى المحلل النفسانى الشهير جاك لا كان) التى يقصدها ألموند تتعلق بالكلمة الإنجليزية the Real التى استخدمها ألموند ترجمةً للكلمة العربية "الحق" عند ابن عربى- المترجم.

(**) أفلوطين (٢٠٥- ٢٧٠م): فيلسوف رومانى مصرى النشأة، يُعَدُّ أبرز ممثلى الأفلاطونية المحدثة. يرى أفلوطين أن الله مفارق على نحو مطلق، فهو الواحد الذى لا يوصف ولا يُدْرَكُ بفهم أو تصور، وتفيض عنه الكائنات. وقد ترك مجموعة من الكتابات بلا ترتيب واضح، فأخذ تلميذه المخلص فرفريوس على عاتقه ترتيبها وتقسيمها إلى ستة كتب، يحتوى كل كتاب منها على تسعة فصول فسميت "التساعيات"- المترجم.

وكما سوف نرى، يتعاطف ابن عربى مع هذه التصورات بوجه عام، ما دام المعتقِدُ واعيًا بـ"الموقف الحقيقى"؛ أىْ واعيًا بأنه يصنع إلهه. أما مشكلة مفكرين من أمثال الأشاعرة فتنشأ عن أنهم يُشيِّدون علومهم اللاهوتية بأكملها ويسهبون فى الشرح استنادًا إلى بناء فارغ: بناء يتيقنون من أنه هو "**الله**". وتلك نقطة من الأهمية بمكان يلتقى عندها التصوف مع التفكيك؛ فكما يرى دريدا أن مفكرى الميتافيزيقا جميعهم يؤسسون أنساقهم الفكرية على لحظات زائفة من "الحضور الذاتى"- أىْ على "مركز" يظهر دائمًا أنه ليس المركز الحقيقى(٣٢)، فالدال لا يفضى سوى إلى دوال أخرى- يرى ابن عربى أن أهل النظر جميعهم يشيدون أفكارهم عن الله على شىء ليس هو الله على الحقيقة. وفى الحالين، يقع الفيلسوف ضحية وهم أو خداع ما؛ يقع ضحية يقين راسخ بأن الأساس الدلالى الذى يقوم عليه نسقه الفكرى ("الله"، "التجربة"، "الواقع"، "البراءة") كافٍ بحد ذاته، ولا يحتاج إلى أىِّ تبرير.

الحق الذى لا يتناهى

فضلاً عن أن **الحق** الذى لا مثيل له يجعل كل فرض تصورى عن **الحق** فرضًا وثنيًا على نحو ضمنى، توجد ثلاثة أسباب أخرى تجعل ابن عربى يرى أن ملكاتنا العقلية لا تقدر على قول شىء عن **الحق**، ولا بد أن هذه الأسباب على علاقة بفكرة امتناع الحق على التصور أو التحكم. ولعل أولها- وأهمها فيما يتعلق بأن الفكر النظرى غير ملائم لإعطائنا أية معرفة عن **الله**- هو ببساطة تامة تناهى هذا الفكر النظرى:

> فمن قيده أنكره فى غير ما قيده به، وأقرَّ به فيما قيده به إذا تجلى. ومن أطلقه عن التقييد لم ينكره وأقرَّ به فى كل صورة يتحول فيها ويعطيه من نفسه قدر صورة ما تجلى له إلى ما لا يتناهى، فإن صور التجلى ما لها نهاية تقف عندها(٣٣).

... فإن العقل قيد فيحصر الأمر فى نعت واحد والحقيقة تأبى الحصر فى نفس الأمر. فما هو ذكرى لمن كان له عقل وهم أصحاب الاعتقادات الذين يكفر بعضهم ببعض ويلعن بعضهم بعضًا... ***وما لهم من ناصرين*** (سورة آل عمران، آية ٩١)(٣٤).

ومع أن تجليات الحق هى التى توصف بعدم التناهى فى هذه الفقرة، وليس الحق الذى لا سبيل إلى معرفته، تظل مشكلةُ عدم التناهى التى تفرض نفسها على معايير العقل الضيقة قائمةً كما هى. إن الله بحر من الصور لا يتناهى، فهو "يحوى علاقات ووجوهًا وحقائق لا حد لها"(٣٥). ومن بين هذه الصور والأشكال المتكثرة، التى تتحول دومًا وأبدًا ولا تنتهى، يحدد الفلاسفة والمفكرون صورة أو صورتين، ويحاولون تأسيس أنساقهم المعرفية عليها فيَضِلُّون عن **الحق** نفسه. وعلى هذا، يرى ابن عربى أن العلوم اللاهوتية جميعها علوم وثنية (**شرك**)، ما دامت لا تضع فى حسبانها عدم تناهى الإمكانات الإلهية. ومع أن ابن عربى يثبت كثيرًا من مزايا العقل، فإن إلحاحه على جهل علماء اللاهوت بثراء الله الدلالى اللامتناهى يتخلل كتابيه ***فصوص الحكم*** و***الفتوحات المكية***.

وإذا كان ابن عربى قد نفد صبره ممن يقيدون **الحق** بمعانيهم الخاصة فيرون تجليات **الحق** الأخرى هرطقة، فإن دريدا يبذل جهدًا مماثلاً فى استكشاف عدم تناهى إمكانات النص الدلالية وإيضاح الكيفية التى سعى من خلالها المفكرون على اختلافهم إلى تقييد هذه الإمكانات بتفسيراتهم الخاصة. وفيما يرى دريدا، تتجسد فى "المقدمة" preface رغبتنا فى تقييد النص وجَعْله يقول ما نريده منه؛ فالمقدمة هى النص القصير الذى يقدم به المؤلفُ عملَه والذى يقصد به "إجمال" الغرض العام والمقاصد التى ينطوى عليها متن العمل اللاحق لها، حتى يتجنب إساءات الفهم المحتملة. ويهتم دريدا فى كتابه ***التشتيت Dissemination*** بالمقدمة الهيجلية على الأخص: كيف يرى هيجل **المقدمة** ويتشكك فى جدواها بوصفها

سبيلاً إلى ضمان عدم تعرض عمله لتفسيرات **غير مقبولـــة**. وعلى طريقـــة ابـــن عربى، يمكن القول إن المقدمة تمثل محاولة تحديد إمكانـــات الـــنص اللامتناهيـــة **(الباطن)** بتفسير واحد فقط **(الظاهر)**، بينما تُعَدُّ التفسيرات الأخرى هرطقية؛ ممـــا يقيد اللاتناهى الدلالى فى النص بتجلٍ واحد- ووحيد- يرغب فيه المؤلف. وعلـــى هذا، تُعَدُّ المقدمة محاولة قول ما هو كائن وما قد كان وما يمكن أن يكون:

> تعلن المقدمة preface بصيغة مستقبلية ("هذا هو ما سوف تقرأونـــه") عن محتوى أو مغزى تصورى... ينطوى عليه ما كان قـــد كُتـــب... ومن وجهة نظر التقديم، الذى يحدد القصد من القول بعد وقوعه، يُوجَدُ النصُّ مكتوبًا... فالمقدمة يُحَيِّنُها المؤلف القـــادر علـــى كـــل شـــىء (بسيادته الكاملة على منتجه) أمام القارئ بوصفها مستقبله... فالمقطع **Pre** من كلمة **Preface** (= مقدمة) يختزل المستقبل [إمكانات الـــنص] إلى صيغة من الحضور الجلى(٣٦).

ذلكم هو "الاختزال" الذى يرفضه ابن عربى ودريدا، كلٌّ فى ســـياقه، وإنْ اختلفـــت أسبابهما. فإذا كان دريدا يدرك أن الغاية الأصلية والاختزالية من المقدمة "عمليـــة أساسية تدعو إلى الضحك لغرابتها" **(المرجع السابق)**، فليس لأن النص (كمـــا هـــو حال **الله** عند ابن عربى) ينطوى بداخله على معانٍ لا نهائية قد لا يُنْتَبَه إليها، بـــل على الأصح بسبب اللعبة الدلالية التى لا يمكن التحكم فيها داخـــل نـــص ينفـــتح، بالضرورة، على قراءات غير متوقعة؛ قراءات جديدة لم تتوقعها المقدمـــة بـــرغم حرصها وشمولها. وهنا، يبدو الاختلاف بين ابن عربى ودريدا واضحًا: يعـــارض ابن عربى أنماط اختزال **الحق** المتمركزة لوغوسيًا بحجة أن ألوهية الله لا تنضب، أما اعتراضات دريدا على إضفاء صفة الكلية على تفسير ما totalizing exegesis فترجع- بدرجة أكبر- إلى إيمانه بأن لعبة القوى فى النص لا يمكـــن إيقافهـــا، ولا ترجع إلى تبنيه مفهومًا لاهوتيًا عن عدم تناهى أغوار النص التى لا يمكن سبرها.

الحق الذى لا يقبل التكرار

يتأبَّى **الحق** على أية عملية من عمليات المواءمة التى تجعله محدودًا. ولعل السببَ الثانى فى ذلك، عند ابن عربى، أقربُ نوعًا ما إلى طريقة المعالجة التى يتبناها دريدا، ومؤداه أن الحق فى كل تجلياته لا يكرر نفسه. ويستند ابن عربى فى ذلك إلى الآية القرآنية "**كل يوم هو فى شأن**" (سورة الرحمن، الآية ٢٩)، وهى ميزة **الحق** المخصوصة التى يشير إليها الشيخ الأكبر بإيجاز فى ***فصوص الحكم***(٣٧)، ويتوسع فيها كثيرًا فى ***الفتوحات المكية***:

- التجلى الذى يمضى لا يعود إذ لو عاد لتكرر فى الوجود، ولا تكرار للاتساع الإلهى.

- كشوف **الذات** متغيرة متنوعة، ومحل تجليها كثير بلا تكرار.

- أما العارفون... فيعرفون أن "الله لا يتجلى فى صورة واحدة مرتين أو لشخصين"(٣٨).

فالله- بالمعنى الأول على الأقل- مستودع صور لا تتناهى، ويتعلق **الحق** الذى لا يتكرر تعلقًا مباشرًا بعدم تناهى **الاتساع الإلهى**. وبالمعنى الأول وحده، معنى الحد اللاهوتى، يُدَوِّن ابن عربى- من جديد- أفعال الدلالة جميعها بوصفها لمحة خاطفة من لمحات القدرة الإلهية غير المحدودة. ويكاد الشيخ الأكبر يكون أول مَن جزم بعدم تناهى الله على هذا النحو، وتكمن أصالته- كما سوف نرى- فى الكيفية التى يُثرى بها كل النتائج الإبستيمولوجية والتأويلية المترتبة على عدم التناهى هذا. وإنْ كانت الصور كلها، الوثنية والمقدسة، تتولد عن **الله**، فستغدو الوثنية أمرًا مستحيلاً، وبخاصة حين يعى المرء "حقيقة الموقف"؛ ألا وهو أن الصور كلها تدل على **الله**. كما أن الله الذى لا يتناهى، ويحيط بكل الصور، يحيط أيضًا بالتفسيرات جميعها. وعليه، فما من تفسير للقرآن لم يكن قد علمه الله من قبل.

المُشَاهَدُ من جهة **الحق** أن تجلياته المتباينة التى تتدفق بلا نهاية أثرُ **الحق** نفسه، فهو يدمغ صورته على جسد العالم بدمغة مختلفة كل مرة، على نحو لا يتناهى، فى كل مكان وفى كل زمان. ومن جهة المؤمن، فـ **الحق** سريع التلون فى حركاته، يتبدل باستمرار من صورة إلى صورة، وتتجلى ذاته بكيفيات مختلفة عند فِرَقٍ مختلفة فلا تقدر إحداها على الإمساك بكُنْهِ ذاته. وإذا وضعنا فى حسباننا أن **الحق** منبع التجليات المتحولة باستمرار، لاتضح لنا وضوحًا أكبر سبب رفض ابن عربى العقلَ والفكرَ العقلانى من حيث هما "قيد"؛ فشأن المقدمة عند دريدا، يقيد العقلُ تغيرَ **الحق** الدائم، ويمنعه من أن يكرر نفسه بطرق مختلفة:

> فإن **الحق** يتعالى عند المحققين أن يتجلى فى صورة واحدة مرتين أو لشخصين، فلا تكرار فى أمر عند الحق للإطلاق الذى هو عليه والاتساع الإلهى، والتكرار مؤد إلى الضيق والتقييد(٣٩).

إن وصف **الحق** معناه تقييد له، وحَمْل صفة على **ذاته** معناه تضييق عليها. وفى واقع الحال، ما من أحد يشتغل بعلوم اللاهوت إلا ويُلزم **الحقَّ** بتكرار نفسه، مرة بعد مرة، فيصفه بأوصاف عقيمة رتيبة يرى ابن عربى أنها تضع **الحق** فى غير موضعه. والفكر العقلانى **(العقل)**، وهو الأداة العزيزة على قلب فلاسفة الكلام **(المتكلمين)**، والذى هو سبيل إلى المعرفة الإلهية، يُجَمِّدُ حركة **الله** الدائبة ويُحَجِّرها. فالحق، الذى لا دالٍّ يدلُّ عليه مباشرة ولا علامة تحصره، يتمنَّع على أىِّ اسم أو وصف يخلعه عليه الفلاسفةُ **تمنعًا جوهريًا**. ولا يعارض الشيخ مَن يريد وصفَ الله بصفة من الصفات، وإنما يدعونا إلى أن نتذكر باستمرار أن **الحق** لا يمكن تصوره مطلقًا، فلا يُدْرَكُ بوصف أو فهم. ووفقًا لابن عربى، لا يتمكن المرء من التمييز بين نماذج "أصيلة" و"غير أصيلة" فى الحديث عن الله. فالمفكرون الأصلاء هم **المحققون** الذين يخلعون أسماءً وصفاتٍ على الله مع تيقنهم، فى الوقت نفسه، من أن الله يتحمَّل ما لا نهاية له من الأسماء والصفات الأخرى. أما الفكر "غير الأصيل" فهو فكر مَن يُثَبِّتون تصوراتهم العقلية اللاهوتية على الله، من أمثال الأشاعرة والمعتزلة، فيستبعدون بتثبيتاتهم المنظورات الأخرى كلها.

وعلى هذا، يتهم ابن عربى المفكرين العقلانيين بتهمة الوثنية (**الشرك**) لغلطهم فى نسبة تصوراتهم إلى **الحق**. فعلماء الكلام بأجمعهم يُثَبِّتون علامةً على **الحق**، فيقيدونه بمنظورهم المحدود بطريقة أو بأخرى، ولا يخطر لهم على بال إمكان أن الحق بلا علامة، وأن العلامة لا تتحرك إلا "من حجاب إلى حجاب"(٤٠). أمثال هؤلاء لا يُحَيِّرهم عدم تناهى الله المدوِّخ ومخزون صوره ووجوهه التى لا يُسبر غورها، والتى إنْ حققوه عليها تحولت معتقداتهم الجامدة من كونها حقائق أصلية، مسلَّم بها، إلى كونها ومضة خاطفة من ومضات الألوهية التى تتجلى إلى ما لا نهاية. وحين يصف ابن عربى علمَ الكلام بأنه "تقييدُ" اختلافِ الله اللامتناهى، يبدو محتفيًا بنوع من التخوف الذى نبَّه إليه كل من موسى بن ميمون(*) والعلامة إيكهارت: التخوف من أن الناس يرغبون فى معرفة الله لأغراضهم الدنيوية الشخصية فى النهاية. وهى تيمة مألوفة فى كتاب ***دلالة الحائرين***، حيث يحمل ابن ميمون على المتصوفة الذين "يأخذون [من الكتب المقدسة] استدلالات ونتائج فرعية، كى يستغلوا عوام الناس ممن يستمعون إلى أقوالهم"(٤١). ويتحدث إيكهارت، أيضًا، عن مَن "ينظرون إلى الله بالعين نفسها التى ينظرون بها إلى بقرة... [فهم] يحبونها للبنها وجبنها ولمنفعتهم الشخصية"(٤٢). وإنه لتفكير نظرى مغبون تأسست بمقتضاه علومنا اللاهوتية جميعها على رغبة وضيعة فى تحقيق فهم أفضل لإرادة الله وحدود معرفتنا بها، بل وعلى إرادة القوة، بما هى رغبة لائقة فى إضفاء شيء

(*) موسى بن ميمون (١١٣٥- ١٢٠٤): فيلسوف وطبيب يهودى، أندلسى المولد، يُعَدُّ أكبر مفكر يهودى فى القرون الوسطى، كتب مؤلفاته بالعربية والعبرية، وهو يُعرف فى العالم اللاتينى باسم الحبر موسى أو موسى المصرى. وُلِدَ فى قرطبة ورحل مع عائلته فرارًا من غزو الموحدين إلى غرناطة، وما لبث أن تعرضت العائلة للاضطهاد فرحلت إلى الأراضى المقدسة، ولم يطب لها المقام فيها، فسلكت الطريق إلى القاهرة حيث عمل موسى طبيبًا فى بلاط صلاح الدين. وفى القاهرة أتم تأليف كتابه "تثنية التوراة"، ثم كتب "هداية الحائرين" الذى يُعَدُّ قمة من قمم التراث الفلسفى فى العصر الوسيط، إذ تشبع فيه بالثقافة الفلسفية العربية الإسلامية وبتراث اليهودية الدينى والفكرى، فقدَّم الكتابُ توليفة لاهوتية تجاوزت الفلسفة وعلم الكلام اليهودى والإسلامى- المترجم.

من الألفة والتحكم من أجل تعظيم أنفسنا... كل هذه المخاوف دفعت ابن عربى إلى الجزم بأن **ذات الله** لا يمكن تصورها:

> إنْ كان للذات محل يظهر منه التجلى **(مظهر)** عُرِفَتْ. وإنْ عُرِفت أُحيطَ بها **(إحاطة)**، وإنْ أحيط بها حُدَّتْ **(حد)**. وإنْ حُدَّتْ انحصرت **(حصر)**، وإنْ انحصرت امتُلِكَتْ **(ملك)**(٤٣).

التجلى – عُرِفَتْ – أُحيطَ بها – حُدَّتْ – انحصرت – امتُلِكَتْ. يرى ابن عربى خطرًا واضحًا فى الاندفاع إلى تشييد أنساق علامة على **الحق**، من قبيل أنساق العلامة التى شيَّدها الأشاعرة والتى لا تكتفى برصد عدد من تجليات **الحق** المعروفة (الله، الرب، الواحد، إلخ)، بل تتجاوز هذه التجليات؛ فتقدم مزاعم عن **الحق** نفسه(٤٤). وبهذا المعنى، تصبح تورية **العقل** (reason) بـ **العقال** (chains)(*) تورية مناسبة تمامًا؛ إذ حين نحاول عقلنة الله والتفكير فيه، نعامله بالطريقة نفسها التى نعامل بها حيوانًا نريد تقييده واستئناسه لمنفعتنا الشخصية. وهى تورية تذكرنا بتشبيهات الكتابة وعلم الحيوان التى يلعب عليها دريدا قرب نهاية كتابه ***فى علم أنساق الكتابة***: "حال الكتابة من حال رسوم الحيوان، حالها من حال رسم الأحياء تُقِرُّ الحيوانية"(٤٥). وما يرغب فيه فلاسفة الكلام، على وجه الضبط، هو الآتى: "الحدُّ" من سرعة تقلب **الحق** الذى لا يتكرر، ومُعَايَرة تجلياته المتنوعة، وتنميط تجليات **الذات الإلهية** غير المتوقعة والتحكم فيها.

إن الحدود التى يمكن دفع المقارنات إليها بين دريدا وابن عربى من حيث عدم قابلية **العلامة/الحق** للتكرار تظل قضية صعبة. وقد رأينا أن **الحق** لا يكرر علامة عليه؛ بسبب مخزون صوره اللامتناهى. أما بالنسبة إلى دريدا فعدم قابلية التكرار لها سببان دنيويان؛ يرجع أولهما إلى لعبة الحضور والغياب **داخل** النص،

(*) جاء ألموند بالكلمتين العربيتين "عقل" و"عقال" بالخط الإنجليزى وأثبتَ بين القوسين المقابلين الإنجليزيين فأثبتناهما فى الترجمة العربية، وأحيانًا يرادف بين chains و fetters بوصفهما مقابلين إنجليزيين للكلمة العربية "عقال"، ويثبتهما فى متنه بصيغة الجمع– المترجم.

وهى اللعبة التى تجعله غير مستقر دلاليًا، ويرجع ثانيهما إلى السياقات التى لا يتناهى اختلافها **خارج** النص والتى تغيِّر دومًا من كيفية قراءته. ويؤكد دريدا- فى مواضع مختلفة من أعماله- عاملاً منهما، أو الآخر، بوصفه علة عدم قابلية العلامة/النص للتكرار. وأحيانًا، يؤكد دريدا لعبة التعارضات غير المحسومة فى النص؛ فيؤكد ما يسميه "التذبذب الراسخ بين الإمكانات"، هذا التذبذب oscillation خاصيّة يحرص دريدا على تمييزها عن "تعدد المعانى" polysemeia: "إنْ كان تعدد المعانى لا يتناهى، وإنْ كان لا يمكن السيطرة عليه بحد ذاته، فليس لأن قراءة محدودة أو كتابة محدودة لا يمكنها استنفاد فيض المعنى"(٤٦). وبكلمات أخرى: إذا كان النص عند دريدا، شأن **الحق** عند ابن عربى، "لا يتناهى"، فالسبب فى عدم السيطرة هذا، لا يرجع إلى الثراء الخيالى اللامتناهى الذى تنطوى عليه "معانيه الأعمق"؛ بل يرجع على الأصح إلى "طيَّة ما"(٤٧) داخل النص تعمل على تشقيق النص ومضاعفته دون تكراره. وفى ذلك يدين دريدا لـ"اكتشاف" سوسير كُنْهَ اللغة الاختلافى الراسخ فيها، ومؤداه أن أنساق العلامة "تعمل" عبر الاختلافات وحدها، وليس عبر أية عناصر إيجابية. وعلى هذا، نعرف ما يكونه الشىء من خلال ما لا يكونه. وقد مكَّنَ هذا الاكتشافُ دريدا من النظر إلى النصوص بوصفها مجموعة من القوى المتصارعة تتذبذب دومًا- دون تحديد- بين مؤشرات معنى متنوعة.

غير أن دريدا- فى مواضع أخرى من أعماله- يربط النص الذى لا يتكرر تأويليًا بمستقبل مسيرته المبهمة؛ فلا أحد يمكنه التنبوء بمَن سيتملّك النص أو ما الاستخدام الذى يمكن أن يندرج فيه. ولذا، "لا توجد سوى سياقات بلا مركز رُسُوٍّ مطلق"(٤٨)؛ مما يفسر العدد الضخم من العناصر الحائمة أو الجوَّالة(*) فى أعمال

(*) wandering motifs: الترجمة الحرفية الدقيقة هى "العناصر التائهة"، ويتصادى التعبير مع أسطورة "اليهودى التائه" wandering jew الذى تقول عنه أساطير القرون الوسطى إن يسوع دعا عليه بالبقاء على قيد الحياة والطواف حول الأرض، تائهًا شريدًا، حتى مجىء المسيح ثانيةً إلى هذا العالم، جزاءً له على تقريعه إياه وحثه له على الإسراع فى السير وهو فى طريقه إلى الموت مصلوبًا. وقد كانت هذه الأسطورة موضوع مسرحيات وروايات وقصائد=

دريدا. النص يتجول، أو يَهيم على غير هُدى، متنقلاً من قارئ إلى قـارئ، وتكـرر علاماتُه نفسَها دومًا لجمهور القرّاء بنتائج مختلفة، فتكتسب علاماتُه معنى مختلفًا فى كل مرة يتغير فيها السياقُ. ولذا، تنشأ استحالة التكرار عند دريدا نشوءً مباشرًا عـن سياقات لا يتناهى اختلافُها، من المحتمل أن يُقرأ النص من خلالها، وتتعاد قراءته.

ويبدو أن بونًا شاسعًا يفصل كل ذلك عن **الظاهر** الذى لا يتناهى اختلافُه عند ابن عربى. فإنْ كان النص عند دريدا- لو استخدمنا كلمات أبى طالب المكـى- "لا يكشف عن نفسه بصورة واحدة لشخصين ولا بصورة واحدة مرتين"، فلا ريب أن هذه المرونة التأويلية ليست ثمرة اتساع ما، أىْ ليست ثمـرة بحـر مـن الـصور الأفلاطونية المُحْدَثة. إنَّ دريدا يتعامل بحذر مع الصفة "لا متناه" infinite، ربمـا لما تنطوى عليه من أصداء دينية، ويفضل فى الغالب استخدام مرادفها: "غير متناه" nonfinite . وفى كتابه ***فى علم أنساق الكتابة***، ينبهنا إلى "وحدة عميقة بين علـم اللاهوت اللامتناهى ومركزية اللوغوس ونزعة تقنية بعينها"(٤٩)، تجعل مـن عـدم تناهى الله إيماءةً ميتافيزيقية لا تضع فكرة الحضور أو المعنى موضع السؤال. غير أن تصور "اللاتناهى الإيجابى"- وهى عبارة دريدا التى يستخدمها فى مقالـه عـن ليفيناس بوصفها مرادف الله(٥٠)- لا يقرُّ بحقيقة أن الله يمتنع على التصور امتناعًـا أصيلاً، بل يؤجلها فحسب تأجيلاً لا يتناهى؛ مما يعنى عدم القيام بنقد الحضور نقدًا حقيقيًا، وإنما الحاصل تأجيل المعنى إلى ما لا نهاية فحسب. وعلى هـذا، يـرفض دريدا الربط بين عدم القدرة المطلقة على توقع ما ينطوى عليه نصه وبين "فـيض المعنى"؛ فبدلاً من فكرة الوفرة هذه، توجد شاغرية أو خواء ما يقوم عليـه الـنصُّ يسمح له بأن يتضاعف ويختلف عن نفسه دون أن يكرر نفسه.

=كثيرة لعل من أشهرها الرواية التى كتبها الروائى الفرنسى أوجين سُو Sue تحت اسم "اليهودى التائه". وقد آثرت إيراد تعبير جابر عصفور فى متن ترجمتى- "العنصر الحائم أو الجوّال"، وقد ورد فى أحد كتبه عن النظرية المعاصرة- بغرض تحييد الأصداء اليهودية. وأنا أذكرها هنا فى الهامش حتى تكون هذه الأصداء فى خلفية القارئ لأنها نافعة فى فهم بعض الاقتباسات التى يأخذها ألموند عن دريدا مباشرة، كما سيأتى- المترجم.

ومع ذلك، يصعب القول– على سبيل اليقين– إنْ كان **الله** عند ابن عربى– أىْ تصوره عن **الحق** أو **الذات الإلهية**– يمكن طرحه جانبًا بالسهولة نفسها التى يُطرح بها تصور "علوم اللاهوت اللامتناهية" التى يرى دريدا أنها صلب نزعة مركزية اللوغوس. ولا ريب أنه توجد لحظات فى ***فصوص الحكم*** يتشابه فيها وصف ابن عربى **الله** مع وصف دريدا النصَّ من حيث هو لعبة قوى مستمرة، "تُنتج قوةَ إزاحةٍ تنشر نفسَها... فتُشقق [النص] فى كل اتجاه، و**تعين حدوده** بدقة"(٥١). وعلى سبيل المثال، فى الفص الموسوى يقدم ابن عربى وصفًا مشابهًا **لله** الذى يضفى حياةً على الفوضى:

> فالهُدى هو أن يهتدى الإنسان إلى الحيرة، فيعلم أن الأمر حيرة والحيرة قلق وحركة، والحركة حياة. فلا سكون، فلا موت؛ ووجود، فلا عدم(٥٢).

تختلف صورة الله، هنا، اختلافًا تامًا عن اللاتناهى المتعالى، الساكن فلا يتغير، الذى يُصَوِّرُ به اللهَ اللاهوتُ التقليدىُّ. وما دام الله منبع الأقطاب جميعها– الخير والشر، الحلول والعلو، الرحمة والغضب– فإن الوصول إليه يفضى إلى حال من الحيرة perplexity عند المؤمن. غير أنها حيرة **مثمرة**، وبلبلة confusion دائمة تسمح للنظام بالظهور إلى حيز الوجود. ولتأكيد ذلك، يُشَبِّه **الله** بالماء الذى لا يتوقف جريانه، فيهب بتدفقه الدائم وفيضانه كلَّ شىء حياةً وازدهارًا:

> وكذلك فى الماء الذى به حياة الأرض وحركتها قوله تعالى "فاهتزت"، وحَمْلُها قوله "وربت"، وولادتُها قوله "وأنبتت من كل زوج بهيج"(٥٣).

إن تصورَ الخلق بما هو نتاج الفيض تصورٌ نمطى فى **الأفلاطونية المحدثة**، نراه عند مؤلفين مختلفين اختلاف أفلوطين ("الواحد تام، وباستعارتنا قد فاض، وفيضه الحيوى يثمر الجديد...")(٥٤)، وإيكهارت ("يفيض عن الله الخلقُ بأجمعه، ولا يدانيه أحدٌ من خلقه")(٥٥)، ناهيك عن حكماء المسلمين من أمثال إخوان الصفا

("النفس الكلية فاضت عن العقل الكلى...")[٥٦]، وأفضل الدين قاشانى ("... العالم العقلى... وخيره الذى يفيض ويزيد")[٥٧]. وفيما بعد، سوف يُمنهج أتباعُ ابن عربى (وبخاصة القونوى والفرغنى) فعلَ الخلق الناتج عن الفيض فيتخذ ثلاث مراحل ثم خمسًا وأخيرًا ستًا[٥٨]. وشأن القاشانى وإخوان الصفا، فالكلمة التى يستخدمها ابن عربى هى **فيض**، ويقابلها فى الإنجليزية effusion أو radiation. وتنطوى هذه الكلمة على تصور يهمنا هنا؛ لأن دريدا، أيضًا، يستخدم الاستعارة نفسها (déborder = يفيض)؛ ليصف الكيفية التى "تفيض" بها المعانى المتذبذبة والمتبدِّلة فى النص عن حدوده، مما يهب النصَّ حياةً: "حين تفيض لعبة المعنى بالدلالة... فذلك الفيض هو لحظة محاولة الكتابة"[٥٩]. وباستخدام الفعل يفيض déborder الذى يشير فى معناه الحرفى إلى تجاوز مستوى أو حدٍّ ما، يحاول دريدا تحليل اللحظة المراوغة فى فعل الكتابة، تلك اللحظة التى يفيض عندها- بمجرد أن تظهر علامةَ على الصفحة- تعددُ المعانى على النص فيحوِّله؛ مما يمنح تفسيراته الجديدة المتنوعةَ حياةً. وإنْ جاز القول، تبعث الفوضى وعدم التحديد على أنواع مختلفة من النظام، وسوف أتناول بمزيد من الدرس المدى الذى تتجاوب عنده هذه الفكرة مع تصور الله و**حركة** وَهْب الحياة والفيض عند ابن عربى.

استحالة الحق: تزامن الحلول والعلو

وتفضى بنا قضية الحيرة إلى السبب الثالث الذى جعل الفلاسفة وعلماء اللاهوت- فيما يرى ابن عربى- لا يقدرون على الإخبار عن **الحق**. حتى الآن، يتحرك ابن عربى بأسلوب عالِم لاهوت سلبى؛ فالأسباب الثلاثة التى تفسر عدم ملاءمة "الفكر النظرى" مطلقًا لتمثيل **الحق** تقتضى كلها فهم الله فهمًا سلبيًا نافيًا apophatic بشكل جذرى: الله الذى لا مثيل له ولا يتناهى ولا يتكرر. وإنْ سلمنا باهتمام دريدا باللاهوت السلبى، فذلك مظهر الكتابة عند ابن عربى الذى تزداد أهميته كلما تقدمنا.

إن قراءة ابن عربى بوصفه عالِم لاهوت سلبى، علـى شـاكلة إيكهـارت وديونيسيوس المنتحِل، ممن يَجزمون على الدوام بعلو الله المطلق وعـدم القـدرة على الحديث عنه، تَعنينا بطريقة ما؛ فهى تمكننا من فهم أسباب انتقاد الشيخ الأكبر المواقفَ الإيجابية من قبيل مواقف الأشاعرة أو المجسِّمة أو المـشبِّهة. غيـر أن الجزم بعدم القدرة على معرفة الله لا يفسر اعتراض ابن عربى على فـرق مـن أمثال المعتزلة والمعطِّلة ممن يحرصون على الجزم بأن الله لا يوصـف مطلقًـا. وبمنأى عن إبداء أىِّ تعاطف تجاه هذه المواقف، يبدو أن ابن عربى يجمـع فـى استبعاده **أهلَ النظر** بين اللاهوت الإيجابى والسلبى (الأشاعرة والمعتزلة معًا):

> فأغلاط أهل النظر فى الإلهيات أكثر من أن توافقها إشارة، سواء كانوا فلاسفة أو معتزلة أو أشاعرة أو أية فرقة أخـرى مـن فـرق أهـل النظر...[الفلاسفة] ملومون لأنهم أخطأوا فى معرفة الله بمخالفتهم مـا جاءت به الرسل(٦٠).

وبكلمات أخرى، فاعتراض ابن عربى على أهل النظـر لـيس اعتراضًـا لاهوتيًا بالضرورة، أىْ لا يعنى عدم اتفاقه مع مدرسة فكرية ما بخصوص مـسألة ما، أو تفسير آية ما؛ الأمر الذى يقتضى اتخاذ موقف أو التوسع فى شرح مـذهب. وعلى سبيل المثال، يتهم ابن عربى فلاسفة الكلام- بصرف النظر عـن أىٍّ مـن مواقفهم بخصوص سرمدية القرآن أو صفات الله أو عدمها- بأنهم يقعون فى خطـأ أساسى لا مزيد عليه؛ ألا وهو حدُّ الله بجانب واحد من جانبى الثنائية. وحين ينتقـد ابن عربى المعتزلة والأشاعرة معًا، ينتقد قطبين متعارضين من أقطـاب سـجال معروف: السجال حول إمكان معرفة الله. فأول القطبين يؤكـد علـو الله المطلـق (التنزيه)، ويؤكد ثانيهما حلوله، فلم يفهم أىٌّ منهما حقيقـة الموقـف؛ ألا وهـو أن **الحق** يتصف بالعلو والحلول فى آن معًا:

فإن قلت بالتنزيه كنت مقيـدًا وإن قلت بالتشبيه كنت محـــــددًا

وإن قلت بالأمرين كنت مسددًا وكنت إمامًا فى المعارف سيـــدًا

فمن قال بالشفع كان مشركـًا ومن قال بالإفراد كان موحـــــدًا

فإياك والتشبيه إن كنت ثانيـًا وإياك والتنزيه إن كنت مفـــردًا

فما أنت هو بل أنت هـــو وتراه فى عين الأمور مسرحًا ومقيدًا[٦١].

إن القول بأن الله يتصف بوصفين مختلفين فى وقت واحد مستحيل، وذلكم هو- على وجه التحديد- إمكان المستحيل، أىْ تصور الله بوصفه تجربة مع المستحيل، وهى التجربة التى لم يضعها علماء الكلام فى حسبانهم. ويقتبس الغزالى فى كتابه *تهافت الفلاسفة* هذا التصور عينه الذى مفاده تزامن الإثبات والنفى ("أ هى أسود وأبيض معًا") بوصفه الاستحالة التى تقع داخل **قانون التناقض**[٦٢]. ومن زاوية تفكيكية، يُعَدُّ إلحاح ابن عربى على تزامنية وجود كل شىء- **هو/ليس هو**- خطوة مهمة؛ خطوة تعرف ما تنطوى عليه الثنائية من وهْم: غلطٌ أساسٌ فى الاعتقاد بأن الله إما "هذا" أو "ذاك"، إما أنه منزَّه أو مشبَّه، "خارج هناك" أو "داخل هنا". وما دام الفكر العقلى يدرك الله بلغة التعارضات الثنائية، "مخالفًا ما جاءت به الرسل"، كى يؤسس معرفة "حقيقية" بالله، فعندئذ "يهيم النظر فى ميدانه المحدد فقط الذى هو ميدان من ميادين عديدة"[٦٣]. وبسبب التزام الفكر النظرى بقانون الهوية فى صيغته البسيطة المتمركزة لوغوسيًا ("هل الله هو كذا أم كذا؟")، يجد نفسَه غير قادر مسبقًا على استيعاب ما ينطوى عليه الله من تعقد حقيقى. وعلاوة على ذلك، حين يلحظ ابن عربى أن "مَن يُفْرِده يحاول التحكم فيه" فإنه يستبق حجج دريدا فى اعتراضاته على التفكير بمنطق الثنائية. أعنى على وجه التحديد أنه فى كل مرة يتعارض فيها مصطلحان أحدهما مع الآخر (الروح/الجسد، الطبيعة/الثقافة، الكلام/

الكتابة) ينشأ على الدوام نوع من التراتب، يتمتع بمقتضاه الطرف الأول منهما بامتياز اصطناعى على حساب الطرف الثانى، لأغراض إيديولوجية فى نهاية الأمر. وقد سبق وأشار ابن عربى إلى حدوث ذلك؛ فالأشاعرة يعطون "التشبيهَ" امتيازًا على "التنزيه" حتى يبرروا تأويلاتهم الخاصة عن الله.

يكتب دريدا: "منذ اللحظة التى يوجد فيها المعنى، لا يوجد سوى علامات"(٦٤). ويأتى الخطر من افتراض تطابق الإشارات المتناظرة أو المتشابهة. إن ابن عربى ودريدا يرفضان طريقة التفكير بمنطق الثنائية؛ بحجة أنها طريقة تفكير وهمية خادعة، وفى أسوأ الظروف بحجة أنها تنطوى ضمنًا على نزوع استبدادى. ومن الممكن توضيح المصدر المشترك الذى تتولد عنه اعتراضاتهما. يرى دريدا أن التعارضات الثنائية أوهام خادعة بسبب وجود شاغرية دلالية أو خواء دلالى ما؛ فالعلامات تحتاج دومًا إلى نقائضها حتى تُعَرِّف نفسَها تعريفًا سلبيًا. ووفقًا لدريدا، يُعَدُّ الاطمئنان إلى كلمة مثل "التنزيه" اطمئنانًا إلى غياب ما. فـ"التنزيه" و"التشبيه" يعبِّران عن فراغات دلالية ولا يكتسبان معنى إلا عبر تباينهما عن نقائضهما. وبكلمات أخرى، لا يُفهم المُشبَّه إلا بوصفه غيرَ المُنَزَّه، والمنزَّه غير المشبَّه. لكن ابن عربى لا يقوم بانتقاد المعنى على هذا النحو، فالمقطع الشعرى أعلاه، المقتبس من ***فصوص الحكم***، لا يتساءل عن ما إذا كانت دوال مثل "المنزَّه" و"المشبَّه" تؤدى إلى أىِّ شىء آخر سوى الدوال؛ لأن ابن عربى لا يزال على الإيمان بالدلالة الإيجابية المستقلة التى تنطوى عليها هذه الكلمات، كما لا يزال على الإيمان بأن هذه المعانى يعارض أحدُها الآخرَ؛ غير أنه تعارض **ينحلٌّ** فى **الحق**. يؤمن ابن عربى بأن الله مفارق ومحيط إحاطة كلية و**مستحيل** بالقدر الذى يجعله منزَّهًا ومشبَّهًا فى آن معًا. وإنْ كان دريدا يرفض التعارضات الثنائية لأنها تحجب الغياب، فابن عربى يستاء من مذهب الثنائية لأنه يحجب الحضور؛ أىْ يحجب حضور **وحدانية الله** المفارقة، المطلقة، التى لا تقبل التصور.

وسوف نرى، فى فصل لاحق، إنْ كان لا يزال من الممكن إعادة وصف هذا الموقف بتعابير مختلفة؛ أىْ: إنْ كانت **وحدانية الله** المركزية فى فكر ابن عربى مجرد لحظة أخرى من لحظات حضور الذات اللامتناهية المتمركزة لوغوسيًا، أو إنْ كان "سلبُ السلب" هذا أقربَ– فى حقيقة أمره– إلى **الكتاب oeuvre** بمعناه عند دريدا منه إلى أىِّ مفكر آخر. أما الآن، فيكفى تأكيد أن ابن عربى يرى من وراء ما يسميه "**الله**" شيئًا لا متناهيًا مراوغًا مفارقًا يتأبَّى على أية محاولة لوضعه فى سياق؛ مما يقوض فى النهاية أىَّ تغنٍ أو قول أو كتابة نحاولها عنه.

المشروع التحررى عند دريدا: تحرير الحرف من أغلال الروح

إنْ كان ابن عربى يلحُّ على أن الله يمتنع على التصور، ولا يقبل التصور، معترضًا على فلاسفة الكلام، فإن دريدا يلحُّ على أن النص لا يخضع للتحكم أو الضبط، معترضًا على البنيويين. ويدرس دريدا هذا الإلحاح بشكل أفضل فى إحدى مقالاته الباكرة؛ ألا وهى "**القوة والدلالة**"(*) Force and Signification، التى نُشرت للمرة الأولى فى مجلة **نقد** ***Critique*** عام ١٩٦٣. يلعب عنوان المقال على دراسة جان روسيه Jean Rousset، وموضوعها كورنيه Corneille، وقد صدرت عام ١٩٦٢م تحت عنوان ***الشكل والدلالة Forme et Signification***، ويُجْمل دريدا فى هذا المقال إجمالاً فعالاً عددًا من اعتراضاته الأساسية على النزعة البنيوية التى يصفها بأنها "تُخفف– إنْ لم تكن تُسقطُ من حسابها– الانتباهَ الذى تستحقه القوة"(٦٥). وعلى طول المقال، يصف دريدا جذوةَ البنيوية عند روسيه والثقة التى يُنتج بها تحليلَه البنيوى لـ **لوسيد Le Cid** و**بوليوكت Polyeucte** (وهى براعة يتساءل المرء معها إنْ كانت راجعة إلى كورنيه أم إلى روسيه)(٦٦)، يصفها بأنها تعبير عن نسيان طاقة ما داخل النص نسيانًا راسخًا. وإنه لنسيانُ لعبةٍ فاعلةٍ دومًا عند كورنيه نسيانًا يبعث على الأسى.

(*) توجد نسخة عربية لهذا المقال من ترجمة كاظم جهاد، ضمن كتاب: *الكتابة والاختلاف*، جاك دريدا (المغرب، دار توبقال، الطبعة الأولى ١٩٨٨)– المترجم.

ولذا، يمكن إجمال اعتراضات دريدا على روسيه فى ثلاثة اعتراضات تترابط فيما بينها (ولا يستغرق كتابه *الشكل والدلالة* وقتًا طويلاً حتى يدرك المرء أنه يخدم دريدا- فى النهاية- بوصفه نقطة انطلاق نحو تفكيك المبادئ الرئيسة فى البنيوية بوجه عام). يتمثل الاعتراض الأول فى أن مفهوم البنية المتحقق من حيث المبدأ بوصفه أداة مساعدة فى التحليل، "يصبح فى واقع الحال، وعلى الرغم من قصد الناقد النظرى، الهمَّ الوحيدَ عنده"[٦٧]. فالنص المُضَحَّى به من أجل البنية يصبح ببساطة مبررًا للحديث عن البنية؛ مما يقود دريدا إلى وصف مساعى روسيه بأنها "بنيوية متطرفة" ultrastructuralism[٦٨]. ودريدا حريص على تأكيد ذلك، ويكاد المرء يتوقع أن يصفه بـ"الفيتشية"، مما ينقل دريدا إلى اعتراضه الثانى، ومؤداه أن الفتنة ما هى إلا انتباه مُعطى للبنية، فالمرء "يغامر بالاهتمام بالصورة نفسها على حساب لعبة نافذة فيها استعاريًا"[٦٩]. وبكلمات أخرى، يهتم روسيه بـ **الشكل** وينسى **القوة**. وبهذا المعنى، نكاد نفهم البنيوية بوصفها رغبة فى اليقين تقريبًا، رغبة فى بنية تسعى إلى التخلص من- أو على الأقل احتواء- اللعبة الفوضوية داخل النص. "تلحُّ البنيوية أولاً وأخيرًا على استبقاء الترابط والكمال فى أية كلية على مستواها الخاص"[٧٠]. ووفقًا لدريدا (وهذا هو الاعتراض الثالث)، فذلك هو ما لا يمكن عمله. إنَّ الرغبة فى الحفاظ على الكلية، والرغبة فى الحديث عن "استقلال" العمل على نحو له معنى يخلو من التناقض أولاً وأخيرًا، هذه الرغبة تعنى "محاولة نسيان الاختلاف"[٧١]، محاولة نسيان عدم اليقين، محاولة نسيان الطبيعة النصية المتحركة حركة دائبة، وادِّعاء أن الأشياء **تنتصب جامدة** داخل النص.

ومع أن مقالة دريدا تمثل ردًا محددًا على نص محدد، فليست "القوة والدلالة"- على الإطلاق- نقدًا بسيطًا لعمل معاصر عن كورنيه؛ إذ من الواضح أن دريدا لديه دوافع أخرى، فمعالجة روسّيه للبنيوية الأدبية كانت تمثل نزعة مركزية اللوغوس تمثيلاً واضحًا. ففى هاجس روسّيه الوسواسى بالشكل يكمن السبب فى أن "النقد الأدبى نقد بنيوى فى كل عصر، من حيث جوهره ومصيره"[٧٢]. وهى

وسوسة، وفقًا لتعبير دريدا، تتنكر أو تنسى أن لعبة المعنى تفيض **دومًا** عن حـدود الدلالة، ولا يقتصر هذا الوسواس على روسّيه.

ولعل أهم ما نتعلمه من مقال دريدا عن روسّيه هو أن النص ليس **حاضـرًا**. ولا أهمية للكيفية التى نبتكر بها بنية متماسكة ودقيقة نشرح بها النص، فما يجعـل تفسيرَ النص ناقصًا "استحالةُ حضوره، واستحالة إجماله بمقولات تزامنية وفوريـة مطلقة"(٧٣). وكما أنه لا توجد علامة يمكنها الاستيلاء علـى **الحـق**، ولا موقـف لاهوتى يمكنه انتظامَ تنوعِ تجليات **الحق** اللامتناهية غير المتوقعة أبـدًا، يحـرص دريدا- بالمثل- على إيضاح أن حيوية النص التى لا يمكن الإمساك بها تُـشَقِّقُ أىَّ تفسير له وتهدده.

ولعل كتاب ***فى علم أنساق الكتابة***، من بين أعمال دريـدا كلهـا، يـضطلع بتحليل هذا الإخضاع الذى تتعرض له الكتابة تحليلاً وافيًا وأكثر تركيزًا. فيستكشف دريدا- بضرب من التحليل النفسى موحٍ وواعٍ بنفسه(٧٤)- نفـورَ **الفكـر الغربـى** واستياءَه من المكتوب لصالح المنطوق، وهذا النفورُ رغبةٌ راسخةٌ عند مفكرين من أمثال روسو Rousseau وسوسير Saussure وليفى شتروس Levi-Strauss "فـى حصر الكتابة فى وظيفة ثانوية وأداتية"(٧٥)؛ فالكتابة لديهم أداة نقل المعنى، تحمـل بتصاغر رسالةً مَلَكِيَّةً، إنها مجرد وسيط دلالى. وبإيجاز، فالكتابة (لـو استـشهدنا بروسو) "ليست سوى تمثيل الكلام"(٧٦). ومن هنا، تأتى إشارات دريدا المتكررة إلى مشروعه بوصفه مشروعًا تحريريًا:

- إن الغاية الصريحة [من علم اللغة] تؤكد... تبعية علم أنساق الكتابة له... [تؤكد] اختزال الكتابة إلى مستوى الأداة... غيـر أن إيمـاءة أخرى... تُحَرِّرُ مستقبل علم أنساق الكتابة الشامل...
- مركزية اللوغوس هذه... قد **عَلَّقَتْ** دائمًا، وقَمَعَتْ لأسباب جوهرية أىَّ تفكير نظرى متحرر فى أصل الكتابة ومنزلتها...

- يلخص اللوغوس تبعية الأثر للحضور التام، كما يلخص وضع الكتابة فى منزلة أدنى من منزلة الكلام الذى يحلم بالكمال...[٧٧].

لقد تمَّ- على الدوام- استبعاد العلامة المكتوبة، وقمعها، ووضعها فى منزلة أدنى، وإخضاعها لمعنى العلامة المنطوقة، وكان مما أعان على ذلك خوفُنا من عدم قدرتنا على التحكم فى كلماتنا فتعنى شيئًا يختلف عن ما نريد "قوله". هذا الخوف المَرَضى من الكتابة والإيمان الراسخ بأن الكتابة ليست سوى شكل ينقل المحتوى، يقع فى قلب أىِّ فكر عقلانى ميتافيزيقى. وكما استخفَّ مفكرو علم الكلام استخفافًا متواصلاً بأن **الحق** لا يمكن دَرْكُه، أوضح دريدا أن العديد من المفكرين، فى الفكر الغربى، قد استخفوا أيضًا على الدوام بحيوية **الكتابة**، فسقطوا فى فخ معالجة الكتابة بوصفها "تمثيل الكلام". وكما ظن الأشاعرة أنهم قادرون على خلع صفات إيجابية على **الحق** دون الإحساس بأية مشكلة، ظن البنيويون والظاهراتيون أنهم قادرون على الإحالة الدائمة إلى كلمات من قبيل "نقاء"، "تجربة"، "براءة"، "نص"، دون أية صعوبات تذكر.

وبهذا المعنى، يمكن القول بتناظر(*) الاعتراضات الصوفية والتفكيكية على الفكر العقلانى الميتافيزيقى، فابن عربى ودريدا يحاولان "إنعاش الطابع الإشكالى الأصلى" الذى تعانى منه الموضوعات التى يعالجانها[٧٨]. يرى كلاهما أن ثمة تصدعًا حتميًا ينتاب الإيمان المغرور بالنسق: الإيمان المغرور بالقدرة على تحليل الله والكتابة، يلازمه إحجامٌ غير واعٍ عن إظهار أن إشكالية هذين الموضوعين- **الله** والكتابة- تُقَوِّضُ المشروعات القائمة عليهما بل وتخرجها عن مسارها المراد لها.

ولعلنا ندرك أن النغمة التحريرية التى يتبناها دريدا فى كتابه ***فى علم أنساق الكتابة*** نغمة تهكمية كلما تقدمنا فى قراءة الكتاب؛ فكلٌّ من سوسير وروسّو وليفى

(*) مرة أخرى ألفت الانتباه إلى أن كلمة "التناظر" بين وضعين تعنى فى هذا السياق التشابه فى الوظيفة مع اختلاف فى البنية والأصل. وتتكرر الإشارة نظرًا لأهمية هذا التنبيه فى سياق المقارنة بين الشيخ الأكبر والفيلسوف الفرنسى- المترجم.

شتروس يناضلون من أجل التحرر أيضًا، غير أنه ضرب آخر من التحرر: الدفاع عن غير الأوربيين الذين لا يقرأون ولا يكتبون فى مواجهة الأغلال الاستعمارية التى تنطوى عليها الكتابة. إذ يتحدث سوسير عن "استبداد الكتابة" التى "تترك بصمتها على الناس"[٧٩]، حين تُغير الهجاءَ وتُعَدِّل من طرق الناس فى كلامهم، أما روسّو وليفى شتروس فيمضيان أبعد من ذلك حين يعادلان مهارات الكتابة على الطريقة الغربية بمفهوم عن **الخطيئة الأصلية**، فيجعلانها تتويجًا لهدم البراءة الفطرية الإمبريالى فى نهاية المطاف: "الكتابة بما هى وسيلة تواصل، وظيفتُها الأولى تيسيرُ استعباد الإنسان"[٨٠]. وإنْ كان دريدا يعترض على هذا القَدْح فى **الكتابة**، فليس لأنه يرى الكتابةَ بريئةً من هذه التهم، الأمر الذى يضعه بوضوح على الطرف النقيض من الثنائية نفسها. فما يلحُّ عليه دريدا إلحاحًا متواصلاً فى كتابه ***فى علم أنساق الكتابة*** هو الآتى: "... لا تطرأ الكتابة على لغة تتسم بالبراءة، فالكتابة تنطوى على عنف أصلى لأن اللغة هى فى المقام الأول- كما سأوضح تدريجيًا- كتابة"[٨١]. وعلى هذا، ليس مدار الخلاف أن الكتابة خطاب استبدادى، فهى ليست استبدادًا يقع على موضوع برىء. الكتابة لا "تُفسد" أو "تَقمع" أو "تُشَوِّه" المعنى الحقيقى؛ لأنه ما من معنى حقيقى يقع عليه الإفساد، فما يوجد هو سياق من العلامات سابق. وكما يقول دريدا، اللغة بحد ذاتها ضرب من الكتابة.

وسوف نرى- كلما تقدمنا- إلى أىِّ حد يمكن أن نَعُدَّ نقد ابن عربى لعلماء الكلام والفلاسفة نقدًا "تفكيكيًا"؛ أىْ إنْ كانت لا توجد لحظة من لحظات الحضور الذاتى فى أعمال ابن عربى، لحظة يتأجَّل فيها امتناع الله على التصور، لحظة تؤجِّل رفع الستار عن أثر أو شاهد باقٍ، عن علامة سرِّية مخبوءة فى صندوق بعيدًا عن أعيننا. أو على العكس، إنْ كان ابن عربى فى اعتراضه على المفكرين واللاهوتيين يضع نشاط الميتافيزيقا بأجمعها موضع السؤال بافتراض أن **الحق** يختلف اختلافًا جذريًا عن ما تمليه علينا طرقنا التقليدية فى الفهم والإدراك، مما يعنى أن **الحق** ليس معنى سرِّيًا خفيًا على سائر الناس، وإنما هو "تغير مستمر" أو

"خواء" لا يقبل التفكيك. ويتوقف كل ذلك على ما إذا كان ابن عربي يُبطل الميتافيزيقا إبطالاً أصيلاً، أم أنه يُعيدها إلى مستوى أعلى بتصوره عن "**وحدانية الله**" المتمركزة لوغوسيًا.

"الاختلاف المرجئ" La Différance

ثمة مفارقة واضحة فى أن مصطلح دريدا "الاختلاف المرجئ" الذى كان يعنى به أنه "ليس كلمةً word ولا مفهومًا concept بالمعنى الحرفى"(٨٢)، صار- فى نهاية المطاف- كلمةً ومفهومًا معًا بعد ثلاثة عقود من النقد التفكيكى. وتزداد المفارقة عند العديد من النقاد الذين يصرون على ربط **الاختلاف المرجئ** بـ **الله** أو بضرب من اللاهوت السلبى apophatic theology، على الرغم من تحفظات دريدا الصارمة. وفى المناقشة التى دارت عقب محاضرة دريدا عام ١٩٧١م، كان بريس بارن Brice Parain أول من أعلن أن الاختلاف المرجئ هو "الله فى اللاهوت السلبى"(٨٣)، وقد عارضه دريدا فى ذلك معارضة شديدة. وفى الصفحات الأولى من مقال "**الاختلاف المرجئ**"(*) نقرأ الآتى:

> وإذن، فالانعطافات والتعابير والجمل التى سألجأ إليها فى الكلام عنه ستنحو- فى الغالب- منحى مثيلاتها فى علم اللاهوت السلبى، بل ولن تتميز عنها indistinguishable فى بعض الأحيان. وقد أشرت بوضوح- منذ قليل- إلى أن **الاختلاف المرجئ** لا يكون ولا يوجد، وليس وجودًا حاضرًا على أىّ نحو كان، مما يقودنا أيضًا إلى ضرورة وصف كل شىء لا يكونه **الاختلاف المرجئ**، كل شىء. وعليه، لا ينطوى **الاختلاف المرجئ** على وجود متعين ولا جوهر. فهو لا ينشأ

(*) توجد نسخة عربية لهذا المقال من ترجمتى عن نسخة آلان باس الإنجليزية ضمن كتاب: *استراتيجيات التفكيك*، ترجمة وتأليف حسام نايل (الأردن، دار أزمنة، ٢٠٠٩)- المترجم.

عن أىِّ تصنيف للوجود، سواء كان هذا الوجود حاضرًا أو غائبًا. ومع ذلك فإن هيئات **الاختلاف المرجئ** التى نصفها على هذا النحو ليست لاهوتية، ولا حتى فى أشد نظم اللاهوت السلبى سلبيةً؛ أقصد ذلك النظام الذى ينشغل دائمًا بعزل جوهرانية عالية تتجاوز مقولات الجوهر والوجود المتناهية، أىْ مقولات الحضور؛ إذ سرعان ما ينبهنا ذلك النظام إلى أننا نرفض إسناد أىِّ وجود متعين إلى الله حتى نسلم له بوجود سامٍ لا يمكن وصفه ولا يطوله التصور(٨٤).

ويفضل آلان باس Alan Bass استخدام كلمة indistinguishable مقابلاً لـ parfois á s' y méprendre – ومعناها الحرفى: "أحيانًا يلتبس الأمر" – مما يوحى بأصداء لاهوتية ينطوى عليها الاختلاف المرجئ، بينما يسعى دريدا إلى إنكار ذلك. ومع ذلك، يؤكد دريدا فى هذه الفقرة أن الطريقة التى سيتحدث بها عن الاختلاف المرجئ– كونه بلا موضع ولا اسم، كونه غير متعين وغير زمنى، كونه **الآخر** مع أنه مصدر أىِّ معنى– تتشابه على نحو غريب مع الطريقة التى يتحدث بها اللاهوت السلبى عن الله (ولا ريب أنها تتشابه مع طريقة ابن عربى فى الحديث عن **الحق**). غير أن دريدا يقول إن هذا التشابه لن يضللنا. فـ"الأصل الذى يُشَيِّدُ الاختلافات ويرجئها"(٨٥)، والذى يسميه دريدا "**الاختلاف المرجئ**"، لا علاقة له بـ **الله** أو بأىِّ ضرب آخر من "الجوهرانية المتعالية"، وإنْ كانت مُرَاوَغَةُ المصطلح تؤدى بنا إلى التفكير فى ذلك. وفيما بعد، سأعالج هذه الممانعة التى يبديها دريدا نحو إضفاء أىِّ طابع لاهوتى على أعماله. أما الآن، وبصرف النظر عن ما إذا كنا نتفق مع بريس بارن أو جون كابوتو John Caputo ("الله **ليس** هو الاختلاف المرجئ... والاختلاف المرجئ ليس إلهًا خفيًا على الأخص، أىْ ليس أعماقَ الذات الإلهية المحجوبة فى اللاهوت السلبى")(٨٦)، فلا بد من إلقاء نظرة على الصفات (اللاصفات) (non) attributes التى يضفيها دريدا على الاختلاف المرجئ.

يتمتع الاختلاف المرجئ بمكانة مهمة فى فكر دريدا؛ نظرًا لأنه يجعل الكتابة غير قابلة للتحكم فيها، يجعلها مراوغة، يجعلها قوة ليست حاضرة تمامًا تفضى بالنص إلى حالة دائمة من عدم الاستقرار، فـ"يَختلف عن نفسه، ويؤجِّل نفسَه، ويكتبُ نفسَه بما هو اختلاف مرجئ"(٨٧). ولعل التشابه الأول اللافت للانتباه بين الاختلاف المرجئ و**الحق** راجع إلى أن الاختلاف المرجئ- حاله من حال **الحق**- "بلا اسم فى لغتنا"(٨٨). وعلى الرغم من وضوح هذا النزوع الصوفى أو الباطنى، يحرص دريدا على الإشارة إلى أنه إنْ كان من غير الممكن تسمية الاختلاف المرجئ "فليس لأن لغتنا لم تجد أو لم ترِثْ بعد هذا الاسم... من خارج نسقنا المتناهى"(٨٩). ومع أن المرء قد تنتابه، هنا، غواية التفكير فى اسم **عبرانى** لا مُسَمَّى له- على نحو ما قال لوسكى Lossky- نجد دريدا يُلمح إلى هيدجر. الاختلاف المرجئ غير قابل للتسمية؛ لأنه "لا يوجد له اسم بالمرة، ولا حتى اسم الاختلاف المرجئ". غير أن دريدا ينأى بنفسه عن الوقوع أسير حنين هيدجر إلى الوجود، حين يشير إلى أن الاختلاف المرجئ "أقدم من الوجود نفسه"، وفى النص نفسه يستمر دريدا فى تفكيكه على مدى فقرة يشير فيها إلى اللاهوت السلبى. فما لا يمكن تسميته "ليس وجودًا ساميًا لا يدانيه اسم"؛ بل هو بالأحرى "لعبة تُمكِّننا من إنتاج الأسماء". ويصعب القول بأن هذه الأوصاف السالبة تُعَبِّر تعبيرًا دقيقًا عن **الحق** عند ابن عربى. فمن جهةٍ، **الحق** "لا صفات له" أو أسماء(٩٠) فى نهاية الأمر، ويضع هذا الجزمُ ابنَ عربى- مباشرةً- فى مواجهة الأشاعرة وأمثالهم، ممن يثبتون لله صفات لا تضاهيها مطلقًا أيةُ صفات إنسانية يمكننا تخيلها(٩١). ومن وراء غياب الصفات هذا، يعطى ابن عربى انطباعًا أكيدًا – فى مواضع أخرى- بأن "الوجود الذى لا يوصف" لا يزال محل نقاش: "فالمرء يعرف أن ثمة **واحدًا** لا يمكن أن يُعرف"(٩٢). والاختلاف المرجئ عند دريدا ليس فى حاجة إلى مثل هذا "الواحد".

ثمة شَبَه آخر بين **الحق** والاختلاف المرجئ، ألا وهو أن كلاً منهما لا يمكن تصوره حرفيًا؛ فهما تعبيران لا يمكن أن يكتسبا صفة الحضور فيما يرى ابن

عربى ودريدا. "لا يقدر العقل على حدِّ الله بصورة من الصور؛ لأن الله يمحو الحدَّ حين يكشف عن نفسه بطريقة أخرى، وهكذا"[٩٣]. إنَّ تأبِّى الحق على التعيُّن، وتأبِّيه على اتخاذ صورة واحدة دائمة هو- على وجه التحديد- ما يجعله ممتنعًا على التصور، ويضمن هذا التغير الهيراقليطى المستمر بمقتضى دوام اختلاف تجليات **الحق** أن "يظل الحق نفسه غَيْبًا أبدًا"[٩٤]. وبطريقة مماثلة، "لا ينكشف" حرف الـ "a" فى كلمة "Différance"؛ لأن "الاختلاف المرجئ هو... ما يتيح إمكان تقديم الوجود الحاضر"[٩٥]. فالاختلاف المرجئ ضرب من اللعب، وليس موجودًا خفيًا مستورًا يأتى باللاموجود إلى حيز الوجود: ما من حضور يحاوله ويَعتبره، ولذا فعدمُ إمكان تصور الاختلاف المرجئ- وإنْ كان يتطابق ظاهريًا مع عدم إمكان تصور **الحق**- يمثل ضربًا من عدم إمكان التصور يختلف اختلافًا جذريًا عن ما يمثله عدم إمكان تصور **الحق**: "فالمرء لا يمكنه التفكير فى الاختلاف المرجئ... على أساس من الحاضر أو على أساس من حضور الحاضر"[٩٦].

ومع أن الاختلاف المرجئ و**الحق** يتشكلان بطرق مختلفة فإنهما يشتركان معًا فى عدم قابلية التسمية أو التعيين وفى عدم قابلية التصور؛ مما يفضى بنا إلى مجموعة من أوجه الشبه بينهما، معظمُها يكرر النقطةَ الأساسيةَ نفسَها مرة أخرى، وهى جديرة بالذكر ثانيةً، نظرًا لأنهما يفسران هذه النقطة من منظورات مختلفة ومهمة لنا حاليًا. أولاً، **الحق** والاختلاف المرجئ- كلاهما- لا يقبلان الإدراك حسًا ولا عقلاً؛ فالمرء لا يقدر على لمسهما ولا استيعابهما. وإلحاح دريدا المعروف على أن الاختلاف المرجئ "ليس كلمةً ولا مفهومًا بالمعنى الحرفى"[٩٧] يتصادى مع الآية القرآنية التى يولع ابن عربى بتكرارها: "**ليس كمثله شىء**" (سورة الشورى، آية ١١)؛ فلا علامة ولا رمز يمكنهما أن يدلا على **الحق** أو حتى يشبهانه من بعيد، فالحق يمتنع على القياس أو المُعَايَرَةِ. وحتى كلمة "تنزيه" لا يمكن

استخدامها- فيما يرى ابن عربى- لأن **الحق** "لا يُضاهى على الإطلاق، وتنزيهه حدٌّ عليه"(٩٨). ومن الممكن القول بإيجاز إن الحق هو **الغَيْبُ المطلق**(٩٩). وكذلك الحال مع الاختلاف المرجئ؛ فهو لا يُدرك حسًا ولا عقلاً لأنه "لا يوجد، وليس وجودًا حاضرًا على أيِّ نحو كان"(١٠٠). ولا يمكن الإدلال على الاختلاف المرجئ؛ لأنه يتجاوز على الدوام فعل الدلالة، فهو يتأبَّى على الدلالة فى اللحظة التى يجعل فيها الدلالة ممكنة. وشأن مفصلة فى باب وطيَّة فى ورقة، يعمل الاختلاف المرجئ على حافة اللغة، فيُنتج اللغةَ ويتراجع عنها، فهو يُغَيِّب نفسَه دائمًا فى الفعل الذى يجعل الأشياء حاضرة، ومن هنا تأتى مقارناته التى لا تنتهى باللاهوت السلبى. إن الحق "يظل غَيْبًا أبدًا"، وكذا حركة الاختلاف المرجئ "تستعصى على كل من الرؤية والسمع"، فتشتغل فى النهاية ضمن "نظام لم يعد ينتمى إلى الإدراك الحسى... ولا... إلى الإدراك العقلى"(١٠١).

يترتب على ذلك عدمُ إمكان عرض الاختلاف المرجئ و**الحق**، أو شرحهما بطريقة مباشرة من خلال ما يكونانه، بل يُعرضان ويُشرحان **بطريقة غير مباشرة** من خلال ما **لا** يكونانه. وفى هذا، تُقدم هارفى Harvey فى فصل ممتاز من كتابها ***دريدا واقتصاد الاختلاف المرجئ Derrida and the Economy of Différance*** قائمةً تنص فيها على ست وعشرين صفة لا يتصف بها التفكيك بدءًا من "الميتافيزيقا" مرورًا بـ"رمية النرد عند مالارمه"، انتهاءً بـ"الاحتفاء باليقظة عند جويس"(١٠٢). يقول دريدا: "لن أتحدث عن هذا الاختلاف الخطى إلا عبر خطاب شديد المباشرة عن الكتابة"(١٠٣). وعلى هذا، يحاول دريدا فى محاضرته عن "الاختلاف المرجئ" قول ما لا يمكن قوله. وسرعان ما يوضح دريدا بنفسه وعيه الحادّ بهذه المشكلة. وحتى أقواله عن **الاختلاف المرجئ** تقع ضحية الاختلاف المرجئ؛ مما يفسر أسباب رفضه المتكرر إعطاء أيِّ تعريف واضح موجز لما

"يعنيه" بالاختلاف المرجئ، فلا يدخل مباشرةً إلى تسميته أو تعريفه، ويفضل اتباع طريقة ملتوية: طريقة الاستدلال والتلميح والسلب أو النفى(*).

تشيع فكرة النفى (أو السلب) عند ابن عربى بوصفها إمكان الوصف الوحيد؛ إذ يضطره إلحاحه على أن **الحق** **(الذات الإلهية)** لا يُوصف، ولا يُدرك حسًا أو عقلاً، إلى اختيار **التعريف بالسلب** على أساس أنه الطريق الوحيد المتاح لمن يريد الحديث عن الله حديثًا له معنى:

> لا جرم فى أن الذات الإلهية غير معروفة. والصفات المنسوبة لها ليست كصفات الحدث. فهى قديمة أزلية. وهذه الصفات وما أشبهها سلوب، مثل نفى البداية وكل ما يخص النشأة الزمنية(١٠٤).

وعلى هذا، لا نقدر على قول إن **الحق** يتصف بأنه "حُرٌّ"، فلا نقول إلا إنه ليس عبدًا، ما دام الله "لا يُعرَّف إلا بنفى الصفات عن ذاته وليس بإثبات الصفات"(١٠٥). وفى حقيقة الأمر، يواجه الشيخُ الأكبر المشكلةَ نفسَها التى واجهها القديس أوغسطين، والتى مؤداها أن وصف الله بأنه "لا يُوصف" يقلل من وقار تمنُّعه على الوصف. وفيما يرى دريدا، تبدو المعضلة هاهنا على النحو الآتى: إنْ كانت اللغة غير مستقرة، فكيف يمكننا الحديث من داخل اللغة عن عدم استقرار اللغة؟ وإنْ كانت لا توجد علامة يمكنها تمثيل الاختلاف المرجئ فكيف يمكننا الكناية عنه؟ وسوف نرى كيف يجيب ابن عربى ودريدا عن هذه المشكلات التى تجعل موضوعيهما متمنِّعيْن على التصور؛ أىْ سنرى ما إذا كانت استراتيجية السلب واستراتيجية الخطاب غير المباشر تظل الاستراتيجية المتاحة باستمرار.

(*) يظهر أن كلام ألموند، هنا، عن أن دريدا لا يقدم تعريفًا إيجابيًا للاختلاف المرجئ صحيح فى سياق محاضرة عام ١٩٦٨ التى ألقاها دريدا فى الجمعية الفرنسية للفلسفة، ولكنه غير صحيح فى سياق أعمال دريدا ككل؛ لأن دريدا قد طلع على معجبيه وقادحيه فى يوم من أيام عام ١٩٨٨ بتعريف للتفكيك، ضمن كتابه *مذكرات لأجل بول دى مان* ومؤداه على النحو الآتى: "التفكيك هو أكثر من لغة". فأوجب دريدا بعد أن كان يسلب، وأثبت بعد أن كان ينفى- المترجم.

ولعله من المهم، أيضًا، ملاحظة حرص ابن عربى- فى الشاهد السابق- على إبقاء **الحق** خارج الزمنية، حين يؤكد أنه بلا نهاية **(أزلى)** ولا بداية **(قديم)**. وفى مقال "**الاختلاف المرجئ**" يقوم دريدا بالصنيع نفسه، حين يحرص على النأى بالاختلاف المرجئ عن أن يكون "أصلاً" أو "نتيجة" حتى لا تتعاد كتابته ضمن حدود مخطط السبب والنتيجة. أما القول بأن الاختلاف المرجئ différance "أصلٌ يُرْجِئ الاختلافات differences" **فلا** يعنى أن "الاختلافَ المرجئ الذى يُنتج الاختلافات سابقٌ عليها بطريقة أو بأخرى، فى صورة حاضر... بسيط لا يطرأ عليه تحول أو اختلاف"(١٠٦). إنه فى حالة حركة دائبة تَحول- فى معناها الأولى على الأقل- دون وصف الاختلاف المرجئ بأنه سبب أول- على نحو ما نجد فى الأفلاطونية المحدثة- يفضى إلى شلال من الآثار التى تفيض عنه وتنساب إلى العالم أدناه؛ بل على العكس "لم يعد اسم 'الأصل' يناسبه"(١٠٧).

لماذا يحرص دريدا على إبعاد الاختلاف المرجئ عن كل ما هو زمنى، وهو حرص يبدو أنه يؤكد أصداءه اللاهوتية ولا يقلل منها؟ وإذا كانت لا زمنية الاختلاف المرجئ هى المؤكدة هنا، فهى لا توحى بوجود إله كلى الزمان ينعزل انعزالاً ساميًا متعاليًا، يرقب بهدوء مسيرة **خلقه** المتجلى أمام عينيه. وفى حقيقة الأمر، ينأى دريدا بالاختلاف المرجئ عن أية تصورات زمنية؛ لأنه لا يريد الوقوع فى الفخ الميتافيزيقى نفسه الذى وقع فيه هوسرل: فخ تأسيس نسقه الفكرى بكامله على تصور عن "الحاضر" متمركز لوغوسيًا. ففى مقال "**التكوين والبنية**" Genesis and Structure يوضح دريدا كيف أن هوسرل "يركن إلى... تصورات"- من قبيل "التجربة" و"الحاضر"- ينكشف فى نهاية الأمر "عدم اكتمالها فى فلسفته الظاهرية"(١٠٨). وكلما حاول هوسرل تحليل الكيفية التى يصير بها العالمُ ذا معنى أمام الوعى، مستخدمًا مصطلحات مثل **الجوهر noema** والـ hylé (الذى يعنى تجربة العالم بشكل حسى غير قصدى قبل أن يتشكل عبر المعنى، أىْ كونه "مادة زمنية أولية"(١٠٩))، اضطر إلى الاستناد إلى "موضوعات **الآخر** و**الزمن**"(١١٠)،

وهى موضوعات إشكالية. إذ تقتضى تجربةُ الآخر عند هوسرل لحظــةَ "حاضــرٍ حىٍّ"، هى- فيما يرى دريدا- مثال على الحضور الذاتى المتــوهم، إنهــا رمــال ميتافيزيقة يشيد عليها هوسرل بناء قلعته بكاملها. ومن هنا، يأتى إلحاح دريدا على أنه حتى عبر "الفاصل الزمنى الذى يفصل الحاضر عن ما لا يكونه حتــى يكــون الحاضر هو نفسه"، هذا الفاصل- هذا الاختلاف- يرتبط بما "نسميه المستقبل ومــا نسميه الماضى على السواء"[١١١]. وهى الكلمات التى عليها أن تمثل محاولة دريدا الأكثر تحديدًا للخروج على الفرضيات المتمركزة لوغوسيًا (والمتمركــزة لاهوتيًــا أيضًا) الكامنة خلف مصطلحات "الماضى"، و"الحاضر"، و"المستقبل".

مرآة الاختلاف المرجئ: الغائبُ ينتج الحاضرَ

ومن آخر خواص الاختلاف المرجئ، ولعلها الخاصية الأهم من حيث إنها تستدعى مقارنته بــ"الله فى اللاهوت السلبى"، قيامُه بوظيفة واضــحة ألا وهــى الإنتــاج؛ فالاختلاف المرجئ **يُنْتِجُ**. إنه يخلق، أو على الأصح يُمَكِّنُ الخَلْقَ من أن يحدث. إنه "يُعِيرُ نفسَه إلى عدد ما من البدائل غير المترادفة"[١١٢]، دون أن يشكل أىٌّ طــرف منها علاماتٍ تُفضى إليه. ويبدو أن المرآة هى المثال الأنسب على هذه العملية عند دريدا. نحن نعرف أن الاختلاف المرجئ ليس كائنًا (= *ov*) و"لا يوجد"[١١٣]. وفى فقرة يستشهد بها جاشيه Gasché من كتاب دريدا ***التشتيت***، فى مفتتح عمله الــذى يدور حول ما يسميه "النسق الأبعد من الوجود" عند دريدا- يقدم دريدا تشبيهًا مهمًا فيما يتعلق بفهم دور الاختلاف المرجئ وعلاقته باللاشيئية:

> إن المضى قدمًا نحو الآخرية الجذرية... يتخــذ دومًــا- ضــمن **حدود الفلسفة- شكلاً** بعديًا أو تجريبيًا. وينتج ذلك عــن الطــابع المرآوى فى الفكر النظرى الفلسفى. فالفلسفة غير قــادرة علــى تدوين (أو فهم وإحاطة) ما يكون خارجها إلا عبر تمثــل يقــوم

بمواءمة صورة سلبية عن ما يقع خارجها، والتشتيت أو الانتشار مكتوب على ظهر هذه المرآة، **على طلائها القصديرى**(١١٤).

الاختلاف المرجئ هو الذى يسمح للهويات بإنتاج الاختلافات فيها، وللاختلافات بإنتاج الهويات **على نحو لا نهائى**؛ فيتسبب فى انتشار الأثر انتشارًا لا يتناهى دون أصل أو أصول، ودون أن يشترك هو نفسه فى هذه العملية. ويقول لنا جاشيه إن الطلاء القصديرى الذى تُطلى به المرآة هو "حدٌّ فضى، هو ظهر المرآة اللامع... بدونه لا يوجد انعكاس ولا نشاط مرآوى ولا تأملى، وهو لا مكان له ولا هو طرف فى لعبة الوميض الانعكاسى"(١١٥). الاختلاف المرجئ هو هذا الطلاء القصديرى، هو حركة تتسبب فى الإيجاد دون أن تشارك فيه، تُوَلِّدُ دون أن تظهر بنفسها. إن إشارة دريدا المبهمة التى "تُلْمِحُ، دون أن تكسر الزجاج، إلى ما وراء الوجود الظاهر epekeina tes ousias" تصبح واضحة الآن: لا تُشير الكتابة إلا إلى اللامسافة الكائنة من وراء المرآة، ولا تتعداها إلى اللامسافة الكائنة من وراء الوجود.

إلى أىِّ مدى يمثل "طلاءُ المرآة القصديرى" عند دريدا- الطلاء بما هو هذا اللامكان الكائن خلف المرآة- موقعَ **الحق** عند ابن عربى، فيتسبب فى الحضور بينما يُغَيِّبُ نفسَه دائمًا وأبدًا؟ فى فقرة حاسمة من كتاب ***الفتوحات المكية*** يتوسع ابن عربى فى شرح تواليات **الحق** بعبارات تضاهى عبارات دريدا:

> وينبهنا ذلك إلى صورة الحجاب حيث يكشف الحق فيها عن نفسه. فالحق يحوّل نفسَه من حجاب إلى حجاب آخر. وما ثمَّ إلا انتقال من حجاب إلى حجاب، فالكشف الإلهى لا يكرر نفسَه أبدًا البتة. ومن هنا تتغاير الصور، والحق نفسه وراء كل صورة منها. فما ثمَّ عندنا منه سوى اسم **الظاهر** سواء فى الكشف أو الحجاب. واسمه **الباطن** يظل باطنًا دائمًا وأبدًا.
>
> ولذا، يظل الحق غَيْبًا أبدًا وراء الصور الظاهرة فى الوجود(١١٦).

وقد قال دريدا إنه منذ اللحظة التي يوجد فيها المعنى، لا يوجد سوى علامات[١١٧]. وكذلك، منذ اللحظة التي يوجد فيها **الحق**، لا يوجد سوى تجلياته وحدها، فـ"ما ثمَّ إلا انتقال من حجاب إلى حجاب". وحين يتم التعبير عن **الباطن** لا يوجد سوى **الظاهر** فقط، مفضيًا إلى المزيد من **الظاهر، وهكذا إلى ما لا نهاية.** ومع أن **الحق** متحرر من "الجوهرانية العالية" التي يحاول دريدا- في غير موضع- تفكيكها عند العلامة إيكهارت، فإن مراوغة الحق- التي هي سبب في الحضور بينما تظل غيبًا على نحو فيه مفارقة- يبدو أنها تحذو حذو حركة الاختلاف المرجئ différance، إلى درجة أن ابن عربي يستخدم الاستعارة نفسها التي يستخدمها دريدا؛ ألا وهي استعارة المرآة، وفي الغالب تتبدل الاستعارة كل مرة لتناسب السياق. فأحيانًا، تكون المرآة هي **الحق**، وأحيانًا تكون المرآة هي قلب الصوفي، وأحيانًا هي شخص المؤمن. ولعل إحدى فقرات ***فصوص الحكم*** تنقل بشكل أفضل أصداء هذه الاستعارة كما يستخدمها دريدا:

> وأجهد في نفسك عندما ترى الصورة في المرآة أن ترى جرْم المرآة لا تراه أبدًا البتة...
>
> ... فالمستقبِل لا يرى إلا صورته في مرآة الحق. ولا يرى الحقَّ نفسَه، وهو مستحيل، فهو يعرف أنه ما رأى إلا صورته الحقة فيها. وكما في حالة المرآة والرائي، فهو يرى الصورة فيها، ولا يرى المرآةَ نفسَها... وتشبيه المرآة هو الأقرب والأوفى برؤية الكشف الذاتي الإلهي[١١٨].

وكما في استعارة دريدا، **فالحق** يشكل هذا الجزء من المرآة الذي لا نراه (الطلاء القصديري)، والذي يظل غير مرئي أثناء عملية الانعكاس بكاملها، والذي بدونه لا نتمكن من رؤية انعكاسنا على سطح المرآة مطلقًا. وهذه الاستعارة عند ابن عربي ودريدا، تعطي الميتافيزيقا نغمةً نرسيسيةً تقريبًا. حين ينظر اللاهوتي في المرآة بقصد رؤية **الحق** نفسه، يفوته أنه ما رأى إلا صورته المنعكسة عليها؛ فالذوات

عند ابن عربى ودريدا- على السواء- تعجز عن وضع طلاء المرآة القصديرى فى حسبانها، فتعجز عن **رؤية** أن ما يبحثون عنه يقع بالضرورة **خارج** مجال رؤيتهم. وبطبيعة الحال، تزخر الكتابات الدينية على اختلاف أنماطها باستعارات المرآة، فليس ابن عربى أول مَن استخدمها؛ غير أنها استعارة تنطوى على قياس تمثيلى يدعم يقين ابن عربى بآخرية **الحق** التى لا يمكن تصورها: **الحق** الذى يُنتج الصور ولا يمكن لمحه أبدًا البتة. وبهذا المعنى، يصبح ظهرُ المرآةِ "محلّ كشفٍ"(١١٩) وفرةٍ من الصور، وكذلك حال الاختلاف المرجئ الذى ينتمى إلى "مسافة غريبة... **بين** الكلام والكتابة"(١٢٠)، وهى لحظة لا يمكن تصورها حين يصبح **الباطنُ ظاهرًا**، وحين تصبح النصوصُ تفسيراتٍ، وحين تصبح الكلماتُ أشياءً.

* * *

وإنْ بدت المقارنات بين الاختلاف المرجئ و**الحق** غريبة للغاية، إذ يشتركان فى عدد من الخواص العامة- انعدام التحديد، الآخرية الجذرية، عدم قابلية الإدراك حسًا أو عقلاً/عدم الرؤية/عدم قابلية التصور، اللازمنية، فضلاً عن أدوارهما التوليدية التى تنطوى على قدر من المفارقة- فعلى المرء أن يقرر إلى أىِّ مدى يمكننا تقبل الاختلاف difference (لعدم وجود كلمة أفضل) الذى لا يزال دريدا يرغب فى الإبقاء عليه بين استراتيجياته وإيماءة **الحق** المتقوّضة أنطولوجيًا de-ontologizing gesture of the Real عند ابن عربى(*). فى المقام الأول، يظل الاختلافُ المرجئُ différance، "لعبةً صامتةً"، يظل صمتًا، يظل "سرًّا وإفشاءً صامتًا للسر، وكأنه قبر"(١٢١). وإنْ بدا أنَّ خواءً ما يتخلل كل أعمال دريدا عن الاختلاف المرجئ، فإن عدم تناهى الخواء لا حاجة به إلى "**الواحد** الذى لا يمكن معرفته"؛ فلا يوجد عند دريدا ذلك **الواحد** المراوغ الذى يترك خلفه صورَه

(*) يقصد ألموند الاختلاف الذى يحرص عليه دريدا بين استراتيجية التفكيك عنده من ناحية، واستراتيجية **الحق** عند الشيخ الأكبر بصفة خاصة (وإنْ كانت تقويضية أو تفكيكية) واللاهوت السلبى النافى بصفة عامة، من ناحية أخرى- المترجم.

المتوالية دومًا، وإنما يوجد ببساطة "خلاف 'ناشط'، دائب الحركة بين قوى مختلفة"، وهى ألفاظ نيتشه يستخدمها دريدا. وبكلمات أخرى، الاختلاف المرجئ **يحدث** ببساطة. إنه يحدث، منتجًا صورًا بالسهولة نفسها التى يُنتج بها صورتين قد تُضاعفان من نفسيهما **إلى ما لا نهاية**. فما يبدو أنه يتردد فى أعمال دريدا كلها هو اللاتناهى بلا عمق؛ وصفة هذا اللاتناهى أنه "مسطح كرقعة شطرنج لا يُحاط بها ولا عمق فيها، وعلى سطحها تحدث لعبة الوجود"(١٢٢)، وهى رقعة شطرنج لا تحتاج إلى أىِّ لاعب، سواء كان يُلْعَبُ عليها أم لا.

وكما سوف نرى فى فصل لاحق، إلى أىِّ مدى يمكننا مساءلة "وقاية" دريدا الاختلافَ المرجئ من أىِّ "تلوث" لاهوتى. أما الآن، ومع أن الاختلاف المرجئ و**الحق** يتشكلان بطرق مختلفة، فلا يقلل ذلك من التشابه القوى بين نتائجهما: إعادة مساءلة الفكر العقلانى مساءلة جذرية، إعادة فهم كل محاولات تفسير **الله**/الواقع/النص بوصفها محاولات قائمة على الوهم، إعتاق امتناع الله والنص على التحكم أو الضبط من قيود الميتافيزيقا التى تحدهما. لعله بهذا التحرر من تحديدات العقلانية وتصنيفاتها الضيقة، تحدث- حتمًا- درجةٌ من الحيرة أو البلبلة، أما الطريقة التى يتعامل بها ابن عربى ودريدا- على وجه التحديد- مع كلمات مثل "الحيرة" perplexity و"البلبلة" confusion فذلك موضوع الفصل التالى.

هوامش الفصل الأول

(١) Cited in S.Hirtenstein and M. Tiernan (eds), *Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume*, Dorset: Element, 1993, p.142.

(٢) in J. Derrida, *L'Ecriture et la Différence*, Paris: Editions du Seuil, 1967, p. 121 The English translation used is by Alan Bass, *Writing and Difference*, London: Routledge and Kegan, 1978, p. 82

(٣) Ibn 'Arabi, *Shajarat al-Kawn,* trans. A. Jeffery, Lahore, Pakistan: Aziz, 1980, pp.88-89.

ويرى بعض دارسي ابن عربي أن نسبة هذه الرسالة إلى ابن عربي محل شك.

(٤) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p.151

(٥) *Writing and Difference*, p. 84, *L'Ecriture*, p.125.

(٦) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 292, *L'Ecriture*, p. 427

(٧) Jacques Derrida, "How to Avoid Speaking: Denials", trans. K. Frieden, in H. Coward and T. Foshay (eds), *Derrida and Negative Theology*, Albany, NY: State University of New York Press, 1993, pp. 295, 299.

(٨) Ibid., p. 310.

(٩) Found in Ibn 'Arabi, *Fusus al-Hikem*, A. E. Affifi (ed.), Beirut: Dar al-kutub al-'Arabi, 1946, p. 68. Trans. Ralph Austin as *The Bezels of Wisdom*, New Jersey: Paulist Press, 1980, p. 74.

(١٠) Derrida, *Writing and Difference*, p. 280, *L'Ecriture*, p. 412.

(١١) Ibn 'Arabi, *The Bezels of Wisdom*, p. 75.

(١٢) Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. G. C. Spivak, Baltimore: John Hopkins University Press, 1976. p. 29; French Edition *De la grammatologie*, Paris : Les Editions de Minuit, 1967, p. 45.

(١٣) From *the Futuhat al-Makkiya*, vol, III. 198.33- found in W.G. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arubi's Metaphysics of Imagination*, Albany: SUNY Press, 1989, p. 107.

(١٤) W.G. Chittick, *Sufi Path*, p. 336/*Futuhat*, 1.266. 15.

(١٥) M. Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, London: Longman, 1983. p. 204

(١٦) W.G. Chittick, *Sufi Path*, p. 75/*Futuhat*, II.319.15

(١٧) Taken from his *al-Ibana*, cited in A. J. Arberry, *Reason and Revelation*, London: Allen and Unwin, 1957, p. 22

(١٨) Ibid., p. 22.

(١٩) A. Haleem, "Early Kalam" in S. H. Nasr and Oliver Leaman (eds), *Routledge History of Islamic Philosophy*, London: Routledge and Kegan, 1996.

(٢٠) Ibid., p. 75.

(٢١) See Alexander D. Knysh, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition*, Albany: SUNY Press, 1999, pp. 34-35.

(٢٢) H, Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, trans. Ralph Manheim, New Jersey: Princeton University Press, 1969, p. 26; Richard Netton, *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*, Richmond: Curzon Press, 1994, p. 269.

(٢٣) M, Fakhry, *Islamic Philosophy*, p. 246.

(٢٤)Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975, p. 263.

(٢٥) H. Dabashi, *Truth and Narrative: The Untimely Thoughts of 'Ayn al-Qudat al-Hamadhani*, Richmond: Curzon Press, 1999, p. 604.

(٢٦) See W.G. Chittick, *Sufi Path* , p. 376/*Futuhat* II.133.19.

(٢٧) See M. Fakhry, *Islamic Philosophy*, p.117.

(٢٨) See Mustafa Tahrali's interesting article "The Polarity of Expression in the *Fusus al-Hikam*" in S. Hirtenstein and M. Tiernan (eds), *Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume*, Dorset: Element, 1993.

(٢٩) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p.62/*Futuhat*, I.160.7.

(٣٠) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 350/*Futuhat* IV.143.2.

(٣١) *The Bezels of Wisdom*, p. 282.

(٣٢) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 279

(٣٣) *The Bezels of Wisdom*, p. 149, *Fusus al-Hikem*, p. 121.

(٣٤) *The Bezels of Wisdom*, p.150, *Fusus al-Hikem*, p.122.

(٣٥) W.G. Chittick, *Sufi Path*, p. 156/*Futuhat*, II.671.5

(٣٦) Jacques Derrida, *Dissemination*, trans. B. Johnson. London: Athlone Press, 1981, p. 20.

(٣٧) *The Bezels of Wisdom*. p. 152, *Fusus al-Hikem*, p. 124.

(٣٨) W. G. Chittick, *Sufi Path*, pp.104-5/*Futuhat* II.185.27; W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 105/ *Futuhat*, II.589.28; in the fina extract, Ibn 'Arabi is quoting Abu Talib al-Makki, cited in W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 354/*Futuhat*. III.384.18.

(٣٩) W.G. Chittick, *Sufi Path*, p. lll/*Futuhat* II. 657.13.

(٤٠) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 230/ *Futuhat* IV.105.3.

(٤١) A. Hyman and J. Walsh, *Philosophy in the Middle Ages*, Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1973, p. 377.

(٤٢) Reiner Schürmann, *Meister Eckhart*, Bloomington: Indiana University Press, 198, p. 102 – taken from the sermon Quast vas auri.

(٤٣) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 60/*Futuhat* II.597.17.

(٤٤) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 62/*Futuhat* I.160.4.

(٤٥) Jacques Derrida, *Of Grammatology*, p. 292; *De la grammatologie*, p. 413.

(٤٦) Jacques Derrida, *Dissemination*, p. 253.

(٤٧) Peggy Kamuf (ed.), *A Derrida Reader: Between the Blinds*, Exeter: Harvester Wheatsheaf, 1991, p. 173; Jacques Derrida, *La Dissémination*, Paris: Editions du Seuil, 1972, p. 183.

(٤٨) Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass, Brihton: Harvester Press, 1982, p. 317. French edition used is *Marges de la Philosophie*, Paris, Editions du Seuil, 1972.

(٤٩) Jacques Derrida, *Of Grammatology*, p. 79; *De la grammatoiogie*, p. 117.

(٥٠)Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 114.

(٥١) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 20; *L'Ecriture*, p. 34.

(٥٢) *The Bezels of Wisdom*, p. 254; *Fusus al-Hikem*, p. 200.

(٥٣) Ibid.

(٥٤) S. Mackenna (ed.), *Plotinus: The Enneads*, London: Penguin, 1991, section V.2.1.

(٥٥) Found in Schürmann, *Meister Eckhart*, p. 123- in the German text see Niklaus Largier (ed.), *Meister Eckhart: Werke*, Frankfurt am Main : Kohlhammer, 1993, p. 70-taken from the sermon *Surrexit autem Saulus*.

(٥٦) From the Brethren of Purity's Rasa'il 3:232, cited in W.G. Chittick, *Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Teachings of Afdal al-Din Kashani*, New York: Oxford University Press. 2001, p. 76.

(٥٧) Ibid., p. 75

(٥٨) ويسمى القونوى الفيض الذى يخلق الموجودات "تَعَيُّن"، منتقلاً بذلك من ما يسميه "الغيب غير المخلوق" (وهو حق الحق الذى بلا اسم أو صفة)، فيتنزل إلى الروحى والخيالى والحسى ثم فى النهاية البشرى. انظر:

W. G. Chittick, "The Five Divine Presences: al Qunawi to al-Qayseri" in *Muslim World* 72: 2, 1982. pp. 106-128.

(٥٩) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 12; *L'Ecriture*, p. 24

(٦٠) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 203/ *Futuhat* II. 523.2

(٦١) *The Bezels of Wisdom*, p. 75; *Fusus al-Hikem*, p. 70.

(٦٢) H. A. Wolfson, *The Philosophers of the Kalam*, Massachusetts: Harvard University Press, 1976, p. 587.

(٦٣) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 165/*Futuhat* II.281.15.

(٦٤) Jacques Derrida, *Of Grammatology*, p. 50, *De la grammatologie*, p. 73

(٦٥) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 4, *L'Ecriture*, p. 11.

(٦٦) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 19.

(٦٧) Ibid., p. 15

(٦٨) Ibid., p 16.

(٦٩) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 16, *L'Ecriture*, p. 29.

(٧٠) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 26.

(٧١) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 13, *L'Ecriture*, p. 24.

(٧٢) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 5.

(٧٣) Ibid., p. 14.

(٧٤) غير أن دريدا حريص فى مقاله عن فرويد على التحذير من هذا التشابه، فيقول: "على الرغم من وجود تشابهات سطحية، فإن تفكيك نزعة مركزية اللوغوس ليس تحليلاً نفسيًا للفلسفة"، انظر: Ibid., p. 196

(٧٥) Jacques Derrida, *Of Grammatology*, p. 8; *De la gramatologie*, p. 17.

(٧٦) Jacques Derrida, *Of Grammatology*, p. 27.

(٧٧) Ibid., pp. 29-30, 43, 71.

(٧٨) See the opening pages of John D. Caputo's *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Bloomington: Indiana University press, 1987.

(٧٩) Jacques Derrida, *Of Grammatology*, p. 41.

(٨٠) Jacques Derrida, *Of Grammatology*, p. 130; *De la grammatologie*, p. 190.

(٨١) Jacques Derrida, *Of Grammatology*, p. 37, *De la grammatologie*, p. 55.

(٨٢) Jacques Derrida, *Margins of philosophy*, p. 3, *Marges de la Philosophie*, p. 3.

(٨٣) The Original Discussion of "La Differance'" in David Wood, *Derrida and Difference*, Coventry: Parousia Press, 1988, p. 184.

(٨٤) Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, p. 6, *Marges de la Philosophie*, p. 6.

(٨٥) Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, p. 11; *Marges de la Philosophie*, p. 12.

(٨٦) Caputo, *The Prayers and Tears pf Jacques Derrida*, p. 7.

(٨٧) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 78; L'Ecriture. p. 116.

(٨٨) Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, p. 26, *Marges de la Philosophie*, p. 28.

(٨٩) Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, p. 26, *Marges de la Philosophie*, p. 28.

(٩٠) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 73/ *Futuhat* II.499.7.

(٩١) بخصوص فهم إجمالى عن السجال الإسلامى حول صفات الله، انظر:
Wolfson on Al-Ash 'ari in Wolfson, *Philosophers of the Kalam*, p. 16.

(٩٢) W. G. Chittick, *Sufi Path* p. 345/ *Futuhat* II.472..35.

(٩٣) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 231/ *Futuhat* IV. 19.22.

(٩٤) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 230/ *Futuhat* IV.105.3.

(٩٥) Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, p. 6.

(٩٦) Derrida, *Margins of Philosophy*, p. 21, *Marges de la Philosophie*, p. 22.

(٩٧) *Margins of Philosophy*, p. 3.

(٩٨) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 110/*Futuhat* II.483.7.

(٩٩) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 164/*Futuhat* II.648.7.

(١٠٠) Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, p. 6.

(١٠١) Ibid., p. 5.

(١٠٢) I. Harvey, *Derrida and the Econonmy of Différance*, Bloomington: Indiana University Press, 1986, p. 23.

(١٠٣) *Margins of Philosophy*, p. 4, *Marges de la Philosophie*, p. 4- Italics mine.

(١٠٤) W.G. Chittick, *Sufi Path*, p. 62/*Futuhat* I. 160.4.

(١٠٥) See W.G. Chittick, *Sufi Path*, p. 182/*Futuhat* II. 502.21.

(١٠٦) Jacques Derrida, *Margins of Pilosophy*, p. 11.

(١٠٧) Ibid.
(١٠٨) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 157.
(١٠٩) Ibid., p. 163.
(١١٠) Ibid., p. 164.
(١١١) Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, p. 13, *Marges de la Philosophie*, p. 13.
(١١٢) *Margins of Philosophy*, p. 12, *Marges de la Philosophie*, p. 13.
(١١٣) Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, p. 3.
(١١٤) Jacques Derrida, *Dissemination*, p. 33.
(١١٥) Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror*, Cambridge: Harvard University Press, 1986, p. 6.
(١١٦) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 231/ *Futuhat* IV.105.3; IV.18.32.
(١١٧) Jacques Derrida, *Of Grammatology*, p. 50.
(١١٨) *The Bezels of Wisdom*, p. 65; *Fusus al-Hikem*, p. 71.
(١١٩) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 215/*Futuhat* III. 116.18.
(١٢٠) Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, p. 5.
(١٢١) Ibid., p. 4.
(١٢٢) Ibid., p. 22.

الفصل الثانى

إخلاص الحَيارى

ابن عربى ودريدا فى مقام "البلبلة"

أرتاب فى واضعى الأنظمة جميعهم وأتجنبهم. فإرادة النظام تعنى عدم الاستقامة (نيتشه، *أفول الأصنام*)(١).

اللهم زدنى فيك تحيرًا! (ابن عربى، *فصوص الحكم*)(٢).

تعنى البلبلة to confuse، من الناحية المعجمية، تدفق الأشياء وسيلانها معًا، أىْ إزالة الحدود والتخوم والفروق التى تنفصل الأشياء بمقتضاها عن بعضها البعض إلى صنوف فتوجد بينها اختلافات. وأنْ تصيبنا الحيرة أو البلبلة فهذا معناه أننا لم نعد بقادرين على معرفة إنْ كان هذا الشىء هو نفسه أم هو شىء آخر، ولم نعد متيقنين من ماهيات الأشياء من حولنا ومعانيها، فنرى الشىء المألوف لنا وقد صار بغتةً أمام أعيننا إلى شىء غير مألوف.

وتقع البلبلة Confusion حين ندرك أن ملكاتنا العقلية ليست كافية لفهم ما يحدث؛ أن أمرًا ما قد حدث تعجز ملكاتنا العقلية عن الحديث عنه باللغة. وبمعنى ما، تحدث البلبلة **بسبب** عقلانيتنا، إذ نتعلق بأمر يُعمينا عن "الموقف الحقيقى"، ونصر عليه. وأتناول فى هذا الفصل بالتحليل **رغبةَ** الفكر الصوفى والتفكيكى- على السواء- فى البلبلة، وإدراكَه بأن الحيرة أخلص سبيل إلى الحقيقة. ولعل

كلمات من قبيل confusion (=البلبلة) و bewilderment (=الحيرة)(*) تمكننا من لمح التشابه أو التماثل بين طريقتىْ تفكير ابن عربى ودريدا، أىْ تماثلهما فى إثبات الحيرة أو البلبلة بوصفها حالة مرغوبًا فيها، وبوصفها حالة جسورة وعسيرة.

ويبدو أن ابن عربى ودريدا لا يخشيان البلبلة أو أنْ تصيبهما الحيرة. وسواء كان يتعلق الأمر بالمداومة على "تفجير الآفاق الدلالية" التى تُشتت النصَّ[٣]، أو الهداية التى تعنى "الاهتداء إلى الحيرة"[٤]، أو "تقبل التفكك المشوَّش"[٥]، أو الله الذى يوجد فى كل مكان ولا يوجد فى أىِّ مكان– فإن دريدا وابن عربى لا ينظران إلى البلبلة والحيرة نظرةَ التراث الفلسفى والقرآنى الذى يُرادف الحيرة أو البلبلة بالخطأ والسقوط والباطل والخطيئة.

كان يُنظر إلى الحيرة فى الغرب– نظرًا دائمًا تقريبًا– بوصفها "مشكلة" الفلسفة. ويلخص فتجنشتين Wittgenstein هذه النظرة على الوجه الأكمل بقوله: "يشق الفيلسوف طريقه فى المجاهل، صارخًا بلا عون، إلى أن يسقط فى قلب حيرته"[٦]. فالخوف من الوقوع فى حبائل البلبلة والحيرة والشك كان على الدوام القوةَ التى دفعت معظم المشروعات الفلسفية سواء عند اسبينوزا Spinoza الراغب فى فهم جوهر السلوك الإنسانى، أو عند ديكارت Descartes بمشروعه فى تجاوز قلق الشك. وكذلك الحال فى الفكر الإسلامى، فالوضع السلبى يعنى عدم القدرة على فهم إرادة الله، أو يعنى توابع الإحجام عن ذلك؛ حيث من المعتاد أن توصف حالات التردى العقلى أو الروحى بأنها حالة "حيرة". وقد عانى هذا الضرب من الحيرة عين القضاة الهمذانى قبل أن يقرأ الغزالى فى نهاية المطاف: "كان قلبى بحرًا هائجًا بلا شطآن، غرقت فيه كل النهايات وكل البدايات"[٧]. وفى ***مقدمة فى***

(*) تعنى كلمة confusion معجميًا: البلبلة أو الاضطراب أو الخلط أو التشويش أو الالتباس والضلال. وتعنى كلمة bewilderment: الحيرة أو الانذهال أو الارتباك أو البلبلة. وسوف أنتقى من هذه الإفادات الدلالية تعبيرىْ "الحيرة" و"البلبلة" فأراوح بينهما مقابلاً للكلمتين، مع الوضع فى الحسبان بقية الإفادات الدلالية– المترجم.

أصول التفسير يقول ابن تيمية إن **النبى** قد أُرسل ليشرح بوضوح **(ويبين)** كل شىء نحتاج إلى بيانه[٨]. وإنْ سلمنا جدلاً بهذه الفرضية، لن تكون الحيرة فى الإسلام إلا حالة سلبية، يسقط فيها مَن لا يقدر على الفهم أو لا يريد. فالله **يهدى** الصالحين، **ويُضل** الظالمين، يُشتت مَن يرفض رشدَه فيتبع سبيل الشر، بل ويهلكه. غير أن ابن عربى يستغل "الحيرة" بما هى عنصر قرآنى متكرر (ناهيك عن أنه توراتى)، فيعطيها معنى إيجابيًا، إلى درجة أنه يجعل من البلبلة أو الحيرة عطاءً إلهيًا. ولا يشهد ذلك على أصالة الشيخ الجسورة وكفى، بل يدل أيضًا على مدى استعداده لتفسير آيات معروفة من القرآن تفسيرًا جديدًا جذريًا كما فعل مع **سورة نوح**. وكما سوف نرى، تضع هذه التفاسيرُ الجديدة موضعَ السؤال بعضَ المزاعم المعروفة التى تدَّعى أن ابن عربى "تقليدى" و"سلفى"، وهى مزاعم تحتل موقعًا مركزيًا فى مسار الفكر الإسلامى[*].

ابن عربى ودريدا: عُشّاق وضوح أم بلبلة؟

لا تكتفى أعمال ابن عربى بالإعلاء من قيمة الحيرة، بل تقع هى نفسها فى أحابيل الحيرة والبلبلة. ولا يتفق كل الباحثين على ذلك بالطبع؛ فالدراسات المتاحة عن الشيخ الأكبر تنقسم إلى قسمين فيما يتعلق بمسألة الوحدة والترابط المنطقى فى أعماله. ولعل أبا العلا عفيفى كان أول النقاد الناطقين بالإنجليزية ممن أدركوا بوضوح أنه لا توجد "صيغة ملموسة من الترابط أو النظام" فى كتابات الشيخ الأكبر[٩]، بل مجرد أسلوب "مبعثر، استطرادى، يفتقر إلى الشكل والتماسك افتقارًا واضحًا"[١٠]. وثمة باحثون أحدث عهدًا وأكثر تعاطفًا- إلى حد ما- يرون فى

---

[*] إن القول بتقليدية ابن عربى وسلفيته لا يُعَدُّ قولاً مركزيًا فى مسار الفكر الإسلامى على نحو ما أوهمت أو غالت عبارة ألموند مستندًا فى ذلك إلى محمود الغراب؛ فالعكس هو الصحيح، أىْ أن القول المركزى حقًا فى الفكر الإسلامى يذهب إلى اتهام ابن عربى بالهرطقة والخروج عن الإسلام القويم على الرغم من محاولات الغراب التى بذلها مؤخرًا- المترجم.

أعمال ابن عربى (ولنستخدم كلمات صوفية) ساحة بلبلة وتحير، ففيما يقول مصطفى طاهرلى: "لا تُراعَى مبادئ الخطاب العامة وعلى الأخص مبدأ عدم التناقض" فى مواضع من كتابه ***فصوص الحِكم***، "ومن الطبيعى تمامًا أن يصاب [القارئ] بالحيرة" حين يطالعه(١١). أما ألكسندر كنيش Alexander Knysh فيرى أن مضمون الحيرة يتخلل كل أعمال الشيخ الأكبر التى "تتصدى لشروح ميتافيزيقية ولاهوتية متضاربة"(١٢). ومن جهة أخرى، ثمة باحثون أكثر شغفًا برؤية الجانب "السلفى" عند ابن عربى– من أمثال محمود الغراب– يؤكدون أن الشرَّاح هم المسئولون عن أية بلبلة تحيط بعبارات الشيخ الأكبر وأقواله(١٣). وعلى عكس المفكر المتحير المتناقض الذى يراه عفيفى، يمثل ابن عربى عند الغراب "مرآة محمدية تعكس الوضوح الأكبر والتماثل والاستقامة"(١٤).

ثمة هوَّة مماثلة تفصل قراء دريدا الذين يرون فيه صاحبَ النسق والغاية النسقية، عن الذين يستشعرون أن إصابة الأنساق ببلبلة غير نسقية هى على وجه التحديد هدف دريدا. ومن الممكن أن يتواجد المعجبون بأعمال دريدا والقادحون فيها ضمن الفئة الثانية: بدءًا من حملة هابرماس Habermas المشهورة حين ازدرى ما أسماه "شعوذة صريحة فى الباثولوجيا الاجتماعية"(١٥)، إلى مارك س. تايلور Mark C. Taylor الذى يرى أن القراءات التفكيكية ناجمة عن "لعبة أسطح لا نهاية لها"(١٦). وبينما يتهم جون إليس Jhon Ellis دريدا بـ"الغموض" والتناقض الذاتى وعدم الترابط المنطقى بوجه عام، يبتهج ريتشارد رورتى Richard Rorty بأن يجد فيلسوفًا لم يعد "جادًا" (بمعنى الكلمة فى السياق الأنجلوسكسونى)؛ مفكرًا أسقط بكل بساطة "النظرية... لصالح فانتازيا يمارسها مع أسلافه (الفلسفيين)، يلعب معهم فيها"(١٧).

طبقاً لهؤلاء النقاد، لا يدع دريدا الفلسفة تنعم بالسلام، بل يصيبها بالبلبلة والحيرة. وتأتى المعارضة الكبرى للاتجاه الذى يتهم دريدا بالفوضوية من جهة معجبيه (كلر Culler، جاشيه Gasche، نوريس Norris) ممن يرون دريدا– بمعزل

عن أىِّ شطط ما بعد بنيوى- فيلسوفًا جادًا "فى مسيرة التراث الفلسفى بدءًا من كانط Kant إلى هوسرل Husserl وفريجه Frege" (نوريس)(١٨). وفيما يرى جاشـيه، لا ينطوى التفكيك على تعمية أو حيرة وبلبلة، بل ينطوى على **شرح**؛ فالتفكيك يحـاول "'تعليل' التنوع غير المتجانس... والتفاوتات المنطقية... التى تطـرأ دومًـا علـى الحجج الفلسفية حتى وإنْ كانت هذه الحجج تتنامى **بنجاح**"(١٩). وبكلمات أخرى، لـو استخدمنا استعارة فتجنشتين، يرشد دريدا الذبابةَ المحبوسةَ فى زجاجة إلـى طريـق الخروج. وهكذا، يتولى التفكيكُ الإيضاحَ، ويلقى الضوء على الأمور الغامضة حتـى تنقشع الحيرة والبلبلة، ثم يفرز مشكلات الفلسفة ويُعيدها إلى جادة الصواب.

وما دام الغرض الأساسى من هذا الفصل إيضاح القيمـة الإيجابيـة التـى يعطيها التصوفُ والتفكيكُ الحيرةَ والبلبلةَ، فلا ريب أننـا فـى غـضون التحليـل سنعارض ما يقوله محمود الغراب عن ابن عربى وما يقوله جاشيه عـن دريـدا. وفى حالة ابن عربى، يذهب مصطفى طاهرلى إلـى شـوط أبعـد فيفتـرض أن المفارقات والتناقضات فى كتاب ***فصوص الحكم*** جزء من استراتيجية روحية أكبر؛ إذ من خلال استثارة حالة من الحيرة والبلبلة فى نفس القارئ يبدأ كتابُ ***فـصوص الحكم*** عمليةً طويلةً يفصل بها القارئَ عن ارتكازه إلـى العقلانيـة والمنطـق(٢٠). وبمعنى ما، فأسلوب ***فصوص الحكم*** الذى يثير البلبلة يُعَدُّ- بحد ذاته- وقفة تمهيدية على الطريق إلى مزيد من الحيرة المقدسة: **الحيرة** الملازمة لأية معرفة بالله.

يكتب ويليام شيتيك William Chittick- تقريبًا- فى بداية كتابه عـن ابـن عربى: "العثور على الله يعنى الوقوع فى الحيرة والبلبلة"(٢١). وما من عبارة غيـر هذه، تلخص بدقة متناهية الموقف الصوفى من الحيرة. فعلى طول كتابىْ ***الفتوحات المكية*** و ***فصوص الحكم***، يستخدم ابن عربى مجموعة متنوعة مـن الاسـتعارات للتعبير عن الحيرة والبلبلة. فالحيرة- كما قلنا- وقفة، عطاء، تسمية مقدسـة، أداة، معرفة، وهى فى نهاية المطاف "موقف حقيقى"- فيما يظن المرء- يقوِّض كل شىء نعتقد أننا نعرفه. يقول أبو بكر(٢٢):" العجزُ عن دَرْكِ الإدراكِ إدراكٌ"، ولا يملّ ابن

عربى من الاستشهاد بهذا القول الذى يُعَدُّ وثيقة تنازل سقراطى. ومن ثم، تتبع رؤية ابن عربى الإيجابية جذريًا للحيرة والبلبلة نبوعًا مباشرًا عن امتناع الله على التصور امتناعًا جذريًا كذلك.

ولذا، حين يستشهد ابن عربى بحديث "اللهم زدنى فيك تحيرًا"(٢٣) (كما يفعل مرارًا وتكرارًا) فما يطلبه فى واقع الحال هو: اللهم أصِبْ بالحيرة والذهول الحدودَ البسيطة التى حاولتُ حَبْسَك فيها. وهكذا، تغدو البلبلةُ والحيرةُ الطريقَ الأمثل الذى يسير فيه المؤمن حتى يتجنب الشَرَك الميتافيزيقى الكامن فى منظوره الخاص الذى ينظرُ به اللهَ؛ ولا يتحقق ذلك بتقديم معرفة لغوية إضافية (اسم أو علامة سرِّيَة)، بل يتحقق– على الأصح– بإيقاع الحيرة فى نفس المؤمن بكثرة متنوعة من تجليات الله المختلفة؛ بعضها معروف متواتر، وبعضها مبتدع هرطقى، بعضها تشبيهى محايث بشكل حميم، وبعضها تنزيهى بعيد متعالٍ. ولعل ما يثير الانزعاجَ الجمعُ المحير بين هذا العدد الضخم من الصور المختلفة؛ فيبدأ المرء– بداية حقيقية– فى فهم أن "الألوهية الحقة لا يحدها حد ولا يقيدها قيد، فهى مكنونة غير معروفة"(٢٤). وما كثرة العقائد واختلافها– فيما يرى ابن عربى– إلا برهان امتناع الله على التصور امتناعًا مطلقًا. وهذه الطريقة فى فهم وجود الله من خلال ما تحدثه صورُه المتناقضة من تحير وبلبلة لها أصل بعيد نسبيًا، يرجع– على أقل تقدير– إلى اللاهوتيين الأوائل فى عهد الكنيسة الباكر ممن ينفون الصفات؛ الأمر الذى يوضح الإمكانات السلبية النافية apophatic عند ابن عربى بوصفه عالِم لاهوت سلبى، مما يجعله يندرج تحت انتقاد دريدا **التعريف بالسلب**.

ولعل ديونيسيوس الأريوباجى المنتحِل Dionysius يقدم– فى القرن السادس– المثل الأكثر ذيوعًا فى علم اللاهوت السلبى، ومفاده أن الأبنية المشيَّدة حول الله على اختلافها– وهى أبنية يمكن فكُّها فى الحال– تنطوى بشكل أفضل من غيرها على إحساس بعدم القدرة على وصف الله. وفى لحظات بعينها من كتابيه ***اللاهوت الصوفى The Mystical Theology* و*الدرجات السماوية* *The***

Celestial Hierarchy، يقول ديونيسيوس قولاً لافتًا مؤداه أن مناجاة الله الثمل أو الجوعان أليق من مناجاة الله الطيب أو الحكيم[٢٥]، فـ"التفاوتات الغريبة" تجعلنا أكثر وعيًا بآخرية الله التى لا يمكن إدراكها من الصفات المتناهية من قبيل "القادر" و"العليم". وطبقًا للأريوباجى، فإن مناجاةَ الله باسمه "القادر" و"الصبور" و"الحكيم" و"الثمل" فى آن معًا أكثرُ دقة فى الإشارة إلى ما يدعوه أحد النقاد "لغة تنسخ حقيقة الله"[٢٦]. ويستعمل ديونيسيوس استعمالاً واعيًا تراكيب متناقضة يصف بها **الآخر** الإلهى ليعبر تعبيرًا واقعيًا وافيًا عن امتناع الله على التصور امتناعًا مطلقًا. إن بناء اختراعات عديدة عن الله وفكّها، وهى العملية التى يقوم بها اللاهوت الإيجابى الإثباتى affirmative theology، يقدم استراتيجية سلبية نافية Apophatic مهمة. ويقترح ديونيسيوس محاولة فهم انعدام تصور الله فى صورة من خلال ضمٍّ الصور المتعارضة بعضها إلى بعض بدلاً من استبعاد الصور كليةً(*).

وعند دريدا، نجد نسخة علمانية من الاستراتيجية نفسها؛ إذ ينطوى فهم **الآخر** على "انفتاح مطلق على الآخر فى تمامه"، من خلال مقاطعة دائمة constant interruption وفضٍّ متكرر لروايات **الآخر** التى تُشيِّدها **الذات** لنفسها. فالمقاطعة الدائمة تعنى تقلبًا ضروريًا يهيئ شروط لمح آخرية **الآخر** من خلال بقايا أنقاض أبنية الذات الخاصة:

(*) هو ديونيسيوس الأريوباجى المعروف بالمنتحل؛ لأنه انتحل شخصية ذلك الرجل الأثينى الذى اعتنق المسيحية على يد القديس بولس فى القرن الأول الميلادى ومات شهيدًا. هذا الكاتب المنتحل الذى أخفي اسمه هو مؤلف الأعمال المنحولة المنسوبة إلى ديونيسيوس؛ غير أنه قد بذل مجهودًا خارقًا فى إضفاء الروح المسيحية على الفلسفة الأفلاطونية المحدثة فاستحق أن تخلده كتب الفلسفة التي تتناول العصر الوسيط. يصور كتابه *الدرجات السماوية* مجموع درجات الوساطة التى تحقق- فى إطار الصدور- التحولَ المتعددَ المنظمَ الذى ينتهى بكل كائن إلى الله (الأمر الذى يحقق ربانية المخلوق على المستوى الرمزى). أما كتابه *اللاهوت الصوفى* فيصف فيه الاتحاد بالله الذى يتجاوز كل إدراك عقلى- المترجم.

بمقاطعة نسيج لغتنا، ثم من خلال نسيج المقاطعات جميعها، تأتى لغة أخرى تُقْلِقُ اللغة الأولى... فيصل النصُّ الآخرُ، ونصُّ الآخرِ، فى صمت، بإيقاع منتظم تقريبًا، دون أن يظهر أبدًا فى لغته الأصلية، ليزيح لغة الترجمة(٢٧).

يعمل **الآخر فى تمامه tout autre** عملَ نص تحتى لا تطوله أيدينا البتة؛ فهو يتراجع دومًا أمام كل تفسيراتنا وفى الوقت نفسه يمثل شرط إمكان هذه التفسيرات، وهنا تكمن المفارقة. فعبر إبداع كل تصوراتنا عن **الآخر** وهدمها، تهيئ لنا مقاطعةُ الآخر الدائمة لمحَ دنيوية **ما وراء الوجود الظاهر**: "فى اللحظة التى ينطلق فيها الإبداع، لا بد وأن يفيض فيُطلّ على غير نفسه، ينتهك وينفى... وقد أراد الناس تقنين هذه الحالة أو ترخيصها سلفًا"(٢٨). وبهدم المألوف يمكن إدراك غرابة الغريب دون حاجة إلى أفق توقع. وأين ذلك كله من اختلاف تجليات الله عند ابن عربى اختلافًا إشكاليًا عسيرًا! فإنْ كان دريدا يرى العلاقة الأصيلة **بالآخر** اضطرابًا حتميًا متواصلاً؛ مما يفسر الحيرة التى من خلالها يتمكن المرء من لمح آخرية **الآخر**، فمن الممكن وصف نهج ابن عربى وصفًا جديدًا بأنه تشظية مستمرة لأبنيتنا التى نشيدها حول الله، وبأنه ثورة ضرورية على المعتقدات التقليدية؛ فيتمكن المرء من لمح "ألوهية" الله لمحًا مباشرًا دون وساطة.

ومع أن ابن عربى يسهب نوعًا ما فى بيان أن "المعرفة بالله حيرة ومعرفة الخلق حيرة"(٢٩)، فثمة لحظات فى كتابيه ***الفتوحات المكية*** و***فصوص الحكم*** تُسائِلُ فكرةَ الحيرة من حيث هى الموقف الصوفى الأخير فى رحلة المؤمن؛ فالحيرة أو البلبلة- بمعزل عن كونها جوهر الأشياء- يصفها الشيخ الأكبر بأنها تمهيد مؤقت يتسم بالتوتر إلى لحظة التنوير (درجة **العارف المُحقِّق**)، وليست ضربًا من المعرفة فى حد ذاتها. وفى ثنايا مناقشة عن "تنزيه الحق" الذى هو فى الوقت نفسه "على صلة بالخلق"(٣٠)، يكتب ابن عربى أن "مَن يفهم قولنا حقًا لا يتحير"؛ مما يعنى أن مَن يتحير لا يفهم فهمًا حقيقيًا. ومن ثم، يُعَدُّ الفهم- **وليس** التحير أو البلبلة-

الموقف الأخير الذى نعانيه قبل ملاقاة الله. هذا الاعتقاد بأن الرغبة فى معرفة الله تنتهى– على المستوى المعرفى– بلحظة السكينة لا الاضطراب يتأكد أكثر مع نهاية **الفص اللوطى:**

فقد بان لك السر	وقد اتضح الأمر
وقد أدرج فى الشفع	الذى قيل هو الوتر(٣١)

ويمكن صياغة المعضلة على النحو الآتى: أىُّ المفردات لها الكلمة الأخيرة عند ابن عربى؟ أتلك التى ترى اللهَ حالةً من الحيرة أو البلبلة الأزلية المقدسة تذيب الاختلاف؟ أم تلك التى تقود المؤمن لا إلى الحيرة وإنما عبرها نحو **شىء** لا يوصف؛ ألا وهو "**السرُّ**" الذى يذكره ابن عربى كثيرًا؟ هل الله هو الحيرة نفسها أم هو– على الأصح– أمر يقع على الناحية الأخرى من أية حيرة تصيبنا؟

لعل هذا السؤال وثيق الصلة بموضوع المقارنة، على الأقل بالنسبة إلى القراء المُلمِّين بدريدا (وبصفة خاصة أعماله المعنية بعلم اللاهوت السلبى). لأنه إنْ كان يمكننا العثور على لحظة الحضور الذاتى الموهوب فى أىِّ موضع من أعمال ابن عربى– وإنْ كان يمكن عزو الكلمة "المتمركزة لوغوسيًا" إليه على أية حال– فذلك يتوقف على تصوره عن الله. وطبقًا لدريدا، تضطلع كل أشكال اللاهوت السلبى– الإسلامى أو المسيحى، اليونانى أو اليهودى– بالإيماءة نفسها اضطلاعًا جوهريًا؛ إذ من خلال إنكار صفات الله تتخلى هذه الأشكال عن قشرة الله الميتافيزيقية سعيًا إلى لقاء جذرى حقيقى مع الله. ولذا، فهذه الاستراتيجيات السلبية النافية ليست **تفكيكية** وإنما هى استراتيجيات إرجائية فحسب. ومع أن أشكال اللاهوت السلبى هذه، تتميز– فيما يؤكد دريدا– بالجسارة– بطرائقها فى النفى وتقويض النفى وأنماط التفكيك التلقائى– فهى لا تزال ميتافيزيقية فى نهاية الأمر؛ إذ تستبقى "على سبيل الاحتياط... جوهرانية ما تتسم بالعلو"، فتعيد من خلال هذه الجوهرانية إثبات المنطق الأنطولاهوتى(٣٢). أما وإنْ كان الله هو الحيرة نفسها، فلا

يمكن اتهام الشيخ الأكبر ببساطة بأنه يؤيد فكرة الله الميتافيزيقية الأنطولاهوتية؛ وهى "الجوهرانية العالية" التى يتهم بها دريدا كلاً من العلامة إيكهارت وديونيسيوس الأريوباجى المنتحِل بالرُّسُوِّ عندها والخلوص إليها. ولو اكتفى ابن عربى بتحديد سلسلة من الخطوات (والحيرة أو البلبلة واحدة منها) تقودنا، فى نهاية المطاف، إلى سرٍّ مقدس ما، فهو بذلك لا يسائل تصور الله مساءلة جذرية بل يؤجله فحسب، فيرجئ معناه الوشيك ليس إلا.

وإذن، فما تصور الله عند ابن عربى فى التحليل الأخير: أهو حيرة أم وضوح؟ وما دام كتاب ***فصوص الحكم*** يعطى إجابتين مختلفتين عن هذا السؤال- فالفصَّان النوحى والمحمدى يقترحان الحيرة، أما الفصَّان الإدريسى والهُودى فيقترحان الوضوح- فلعل بعض العون يأتينا من عبد الرحمن جامى شارح ابن عربى فى القرن الخامس عشر(٣٣). يميز جامى تمييزًا أساسيًا بين ثلاثة أنواع من الحيرة فى الفص الختامى من كتاب ***فصوص الحكم***؛ ألا وهو الفصُّ المحمدى. النوع الأول هو "حيرة المبتدئين"(٣٤). ويقول جامى إن هذه الحيرة "عامة يستشعرها معظم المؤمنين؛ فقلق هؤلاء قلق مَن يبحثون عن معنى لكنهم بلا اعتقاد أو طريق يسافرون فيه. وتزول حالة الحيرة الأولى هذه بـ"تحديد الطلب"(٣٥). وأما "السواد الأعظم" من الناس فيقودهم ذلك إلى السكينة. ويبدأ بعضهم فى معاناة المرحلة الثانية من الحيرة حين ينظرون حولهم فيرون المؤمنين قد "انقسموا إلى شيع كثيرة"؛ "فيتحير [المؤمن] ولا يعرف أيَّ الاعتقادات فى الحق هو الصحيح". وتزول هذه الحيرة أو البلبلة حين "يعدم [المعتقد] الرغبة فى الحضور الإلهى من وجه خاص أو نظر"(٣٦). أما بعد التخلى عن المذاهب والمنظورات فننتقل إلى المرحلة الثالثة التى ينتسب إليها مَن يسميهم جامى "أهل الحيرة الأخيرة". فهذه هى المحطة التى يحطُّ عندها "الأقطاب الروحيون الأعظم" رحالهم فلا يتجاوزونها، "فهم يرتقون فيها دومًا وأبدًا". وبعد مرور قرنين على تأليف ***فصوص الحكم***، لا

يرى جامى فى الحيرة عند سلفه ابن عربى جسرًا مؤقتًا إلى حل نهائى واضح، بل يراها أرضًا غريبة تقع وراء الله يهيم فيها العارفون حقًا على وجوههم فى كل جهة يشعرون بالانسجام فيها. "فيدخلون **صحراء بلا دروب** يضطرهم إليها تأمل الحق، فحيرتهم منه وعبره وفيه"(٣٧).

تلقى تعليقاتُ عبد الرحمن جامى الضوءَ على ثلاثة وجوه مهمة من "الحيرة" عند الشيخ الأكبر؛ وهى وجوه ستلقى بظلالها- كما سوف نرى- على مقارنته بدريدا. أولاً، توجد أنواع مختلفة من الحيرة، وأنماط مختلفة من البلبلة يصادفها المؤمن. وفى بعض الحالات، تُعَدُّ محاولة تجاوز الحيرة ضرورة روحية، وفى البعض الآخر، تنم عن عدم الفطنة، بل ولا طائل من ورائها. ثانيًا، يرى جامى بوضوح (ودون أىِّ انتقاد) نوعًا من النخبوية عند الشيخ الأكبر؛ فالحيرة ليست متاحة لأىِّ مؤمن. فبعض المؤمنين من ذوى الأرواح الخفيفة يتمكنون من مواصلة السعى فى حيرة دائمة، أما السواد الأعظم منهم فيُوْقِفون "الحيرة الأخيرة" حتى يلوذوا بمشكاة الوضوح فورًا (ويسميهم جامى **أهل الوقف**)(٣٨). وعلى وجه التقريب، يمكن أن نرى بوضوح تراتبية الحيرة هنا، مع ملاحظة أن الحيرة ممكنة بضرب من اللامعرفة وليس المعرفة. فمَن يمكثون فى القاع لديهم أفكار أوضح عن الله، أما الذين اقتربوا من القمة فهم الأشد تحيرًا، هم الأقرب إلى سرِّ الله الممتنع على التصور امتناعًا يصيب العقل بالدوار. ثالثًا، "الحيرة الأخيرة" التى يشير إليها جامى تجعلنا نعجب من أن الغاية الحقيقية من كتاب ابن عربى ليست مزيدًا من الحيرة بل إيقاف الحيرة؛ **فالحيرة** الحقيقية ليست الزيادة فى الحيرة بل على الأصح تقبلاً مطمئنًا للتوقف، وربما **ابتهاجًا** بلحظة التوقف. وبطبيعة الحال، فما أقرب هذا "الابتهاج" من "إيجابية لعبة العالم المرحة... عند نيتشه"(٣٩) التى نطالعها فى الفقرات الختامية المعروفة من مقال دريدا "**البنية والعلامة واللعب**".

التفكيك: عُقَدٌ محلولةٌ وأنساقٌ مُعَطَّلةٌ

قد نفهم ضمنًا من كلمة "تفكيك" deconstruction الدلالةَ على أمر سلبى؛ مع أن دريدا كان قد اقترح فى موضع آخر كلمة "هدم" de-structuration (ترجمةً لكلمة هيدجر **Destruktion**)(*) بوصفها الأدق فى نقل معنى مصطلح هيدجر[٤٠]. وحقيقة الأمر أن مجموعة الصور المتنوعة التى يستكمل بها دريدا وصف مضامين الاختلاف المرجئ différance والتشتيت dissemination تثير الحيرة بحد ذاتها: الاختلاف المرجئ فوضوى، فهو "يحرِّض على تخريب أية مملكة"[٤١]، و"يفلت من البنية... فلا تنتظمه بنية"[٤٢]، إنه "يقلق مَرْسَى" النص، و"يمزقه"[٤٣]، و"يدحض الأفق الدلالى" لموضوعه[٤٤]. وتقدم هذه التعابير أمثلة على إتيمولوجيا الحيرة التى تنطوى على مفارقة، بما تحمله من معنى التقارب والتباعد فى آنٍ. الحيرة أو البلبلة confusion كلمة تعنى حرفيًا "انصهار الأشياء"، لكننا فى الغالب نستخدمها بمعنى عكسى، لنصف موقفًا تحدث فيه أشياء كثيرة فى وقت واحد. والاختلاف المرجئ يخلط الأشياء بعضها ببعض ويجعلها متشابهة، فيفتت تعقدها، ويفكُّ تراكيبها، ويجرِّد بنياتها إلى عناصرها المتنوعة التى تتألف منها. وفى الوقت نفسه، يجعل النصَّ عسيرًا على القراءة، إذ يُعَطِّلُ معناه الأوَّلى ليطلق عقال معانيه الثانوية الوفيرة، فيجرِّد النص من دفته الدلالية على نحو لم يعد يمكن معه القول إن النص يبحر فى اتجاه بعينه.

ومن ثم، يتأكد أن الاختلاف المرجئ يفكك النصَّ ويمزِّقه ويمزِّعه، الأمر الذى يستدعى بشكل واضح أصول كلمة "نص" text (التى تعود إلى الكلمة اللاتينية **Textus** الدالة على النسيج). النص نسيج يهدده الاختلافُ المرجئ دومًا بالتمزيع.

(*) يقال إن مصطلح هيدجر destruktion يرجع إلى مصطلح أطلقه لوثر ألا وهو destructo ويعنى به تفنيد نظريات اللاهوت التى تحتل الصدارة وتحجب الرسالة الإنجيلية الأصلية، كذا صنع هيدجر حين قام بتفنيد المسار الفلسفى اليونانى الغربى الزاعم أنه يتكلم عن الوجود وهو فى حقيقة أمره ما تكلم سوى عن الموجود؛ فحجب الوجود، وهو الأصل- المترجم.

و"التشتيت يسلُ خيطًا من نسيج الكتابة فلا ينفع معها الرتْق بعد الآن..."(٤٥). وما من عمل يمكنه الإفلات من هذا السَلّ، فهو محايث فيه، وهو إمكان حاضر دومًا لتمزيق العمل تمزيقًا كاملاً. ولعله من المهم فى هذا السياق ملاحظة أن المصطلح العربى الذى يستخدمه ابن عربى للتعبير عن "الإيمان" هو **الاعتقاد والعقيدة**، الذى يرجع جذره إلى معنى انعقاد العُقْدَة أو إلى ربط شىء ربطًا محكمًا(٤٦). ولذا، فحين يقول ابن عربى إن "كل فرقة اعتقدت شيئًا عن الله"، فهو يعنى أن "كل فرقة عقدت عقدة على الله"(٤٧). أما الله الذى يمتنع على التصور، والذى يثير بامتناعه هذا الحيرةَ، فلا تنعقد عليه أية عُقْدَة، حاله فى ذلك من حال حركة الاختلاف المرجئ التى لا تندرج فى أىِّ تصور فتُفَكِّك كلَّ نصٍّ وتُمَزِّعه.

ومع تنوع الاستعارات التى يقدمها دريدا للتعبير عن الاختلاف المرجئ والتشتيت، ينبغى ألا ننسى أن دريدا- بمعزل عن فعل إيقاع الحيرة والبلبلة بالنص- يُبَيِّنُ ببساطة أن النص، بحد ذاته، ساقط فى أحابيل الحيرة والبلبلة سقوطًا فعليًا. فالتفكيك عملية استكشافية وليست تحفيزية؛ نظرًا لأن "سيرَ النص على غير هُدى حالٌ جوهرىٌّ فيه"(٤٨) يسبق أىَّ تدخل نظرى؛ فالنصوص تتجول دومًا على غير هُدى(*). وإنْ كان التفكيك يُوقع الفوضى بالنص، فهو لا يُوقعها إلا بإلقاء الضوء على عناصر متمردة فيه، مضطربة دائمًا، وتوّاقة إلى الظهور، تَغْلِى على أهبة الفوران تحت مظهر الوحدة والتماسك البادى مطمئنًا. إن الاضطراب وعدم الاستقرار شرط سابق فى أىِّ نص، بصرف النظر عن ما إذا كان النص تمَّ تحليله أم لا. وبالطريقة نفسها، فكُنْهُ الله الذى يثير الحيرةَ سابقٌ على أية محاولة للحديث عنه حديثًا ذا معنى سواء عند الأشاعرة أو المعتزلة؛ "الله أصل أىِّ **خلاف** بين

(*) إن ملاحظة ألموند هنا جوهرية؛ ومعناها أننا نتعلم التفكيك واستراتيجياته من النص عمومًا- ومن النص الأدبى على وجه الخصوص- فليس التفكيك فرضًا منهجيًا مفروضًا على النص، وإنما حركة النص ذاته هى التفكيك. هذا هو معنى القول بأن التفكيك استكشافى وليس تحفيزيًا - المترجم.

العقائد فى العالم"[٤٩]. فالحيرة أو البلبلة- عند دريدا وابن عربى على السواء- تسبق أية محاولة تسعى إلى تشييد نسق، بل وإن النسق ليرتكز عليها. وإنه لإيمان يَسِمُ الرغبةَ فى الحيرة والبلبلة بميسم الإخلاص والبسالة (فضلاً عن "النزاهة" النيتشوية): الرغبة فى لمح الشأن الأكبر تحيرًا فلا ينقاد لإغواء النسق، وهو بذلك "الأحق" باللمح. وفى حالة دريدا، يبدو تقدير قيمة الحيرة والبلبلة تقديرًا جديدًا أوضح فى مقال عام ١٩٨٥: "**أبراج بابل**" Des Tours de Babel.

بابل عند دريدا: استبداد الوضوح

ينطوى عنوان مقال دريدا- الذى يحللُ فيه مقالَ بنيامين المعروف عن الترجمة "**مهمة المترجم**" The Task of the Translation- على سخرية واضحة، ووضوح السخرية فيه يناقض غموض كلمة "Des tours" والتباسها الدلالى (فالكلمة تعنى حيلاً tricks وأبراجًا towers وانعطافات detours فى آن معًا). يبدأ مقال دريدا عن الترجمة بتسع آيات من الأصحاح الحادى عشر من **سفر التكوين**: هدم برج **بابل** الذى يعنى فى الوقت نفسه ميلاد المترجم؛ فهدمُ البرج حدثٌ أعراقى قديم ethnoclastic يجعل الترجمة ممكنة. وما يلفت النظرَ فورًا إلى كلمة "أبراج" Des Tours الطريقةُ التى يعيد بها دريدا تفسير واقعة **بابل** مستخدمًا مصطلحاته الخاصة، فيروى روايةً أخرى قصةَ **العهد القديم** شأنه شأن عالِم من علماء العصور الوسطى برموز الكتاب المقدس؛ فدريدا فى زمنه الذى ليس مسيحيًا، وإنما ما بعد بنيوى، يحوّل أصحاح **سفر التكوين** إلى نموذج تفكيكى. لم تعد الآيات التسعة الأولى فى الأصحاح الحادى عشر من **سفر التكوين** مجرد قصة عن كبرياء الإنسان التى اعترضتها **قدرةُ الله**: فهذه الآيات تحكى أيضًا بنيةً لا تتناهى؛ تحكى مشروعًا أحادى الثقافة وأحادى اللغة (مشروع الساميين) ينطوى على مقاصد شمولية لا يعترضها رعد أو زلازل وإنما تعترضها اللغةُ نفسُها.

"وكانت الأرض كلها لسانًا واحدًا ولغة واحدة" (سفر التكوين، الأصحاح الحادى عشر، آية ١). تقوم واقعة بابل بتبرير تعدد الألسنة تبريرًا توراتيًا، وفى الوقت نفسه تشير إلى بدء بلبلة الإنسان فى الكتاب المقدس؛ تشير إلى بداية تشظى الثقافات وشتات الألسنة المختلفة، فتمهد تمهيدًا متعمّدًا إلى تكثر شنيع (أحدثه اللهُ) فى مشروع الساميين الشمولى. وما من عجب فى أن يرى دريدا فى كل هذا عناصر تتوازى مع التفكيك:

> فالساميون وهم يسعون إلى "إطلاق اسم على أنفسهم"، وفى الوقت نفسه إلى إيجاد لسان شامل ونسب فريد- أرادوا إرجاع العالم إلى العقل، ويدل هذا العقل على عنف استعمارى (بما أنهم أرادوا تعميم لغتهم الخاصة بهم)، كما يدل على شفافية سلمية تنطوى عليها جماعتهم البشرية، فى آن معًا[٥٠].

إن الساميين- ولم يعودوا مجرد بناة برج- صاروا بناة نسق. فالمؤمنون بالحقائق الكلية، مهندسو البناء الميتافيزيقى، يسعون إلى تشييد بناء يَرمز إلى سيادتهم ويُشتتها فى الآن نفسه: سيادتهم على الشعوب الأخرى ("العنف الاستعمارى")، وأيضًا على **اللغة**. أراد الساميون الاستئثار بوظيفة إلهية؛ ألا وهى إطلاق الاسم، فأرادوا "إطلاق اسم على أنفسهم" بأنفسهم، أرادوا إخضاع اللغة وضبطها بتقرير ما يسمونه وما لا يسمونه، وهو ضبط ترجع بمقتضاه المدلولات إلى الدوال. وفضلاً عن غرابة استدعاء آيات من **الكتاب المقدس** إلى دائرة تفكيك دريدا الميتافيزيقا الغربيةَ (فهل دريدا **إرميا** حديث ساخط على مزاعم بابلية تدَّعيها البنيوية والظاهراتية، ويدَّعيها العلم وعلم الاجتماع؟)، تؤكد الفقرة أن كبرياء الساميين أعماهم عن استبصار عدم جدوى مشروعهم. وذلك على وجه التحديد ما تمثله **بابل** بالنسبة إلى دريدا: "عدم اكتمال الكلية واستحالة إنهائها... استحالة اكتمال شيء ما وفق نظام النسق... وفن العمارة"[٥١]. وقد أمضى دريدا حياته فى الكشف عن استحالة إيقاف المعنى أو توقيفه؛ استحالة جَعْلِ النص يقول معنى ما بطريقة دائمة

ومتماسكة دون معنى آخر. وعلى هذا، فعدم جدوى مشروع الساميين هو نفسه عدم جدوى مشروع هوسرل؛ فمشروعه الديكارتى يسعى إلى "العودة إلى الأشياء نفسها" ويفتش عن "ركيزة الموضوعية"(٥٢)، وكذلك عدم جدوى ***تاريخ الجنون*** ***L'histoire de la folie*** الذى كتبه فوكو معتقدًا أن بإمكانه الحديث بطريقة عقلانية تحليلية عن الجنون دون الخضوع لثنائية عاقل/مجنون التى يدَّعِى انتقادها، كذلك عدم جدوى ***الكلية واللاتناهى*** ***Totality and Infinity*** اللذين أرادهما ليفيناس بهدف إعادة تأسيس علاقة "غير عنيفة" مع **الآخر** فى تمامه، وقد أبان دريدا أن هذه المساعى مجرد "حلم": "حلم بفكر منطقى مُغاير مغايرة خالصة"(٥٣). وفى كل هذه النماذج، نرى نسخًا من يقين الساميين المغلوط بأن بناءهم يمكنه إيجاد لغة فضلى.

ولعل الأكثرَ أهمية من اتخاذ دريدا الكبرياءَ التوراتىَّ تمثيلاً كنائيًا Allegorizing معاصرًا، الطريقةُ التى يرى بها دريدا الله مرادفًا للتفكيك. إذ انطلاقًا "من اسم **العلم** a **proper** name **الله**... تفرقت الألسن أو تبلبلت أو تكثرت"(٥٤)؛ اللهُ مُفَكِّكُ القصة الأكبر، فهو الذى بَلْبَلَ نسقَ العلامة عند الساميين بتصديعه وتكسيره فجعله يزدوج ويتثلث حتى لم يعد الساميون يعرفون مَن هم أو ما الذى كانوا ينوون عمله. وبهذا الإذلال والتحقير، وبهذه البلبلة، ليس اللهُ عند دريدا فاعلَ التفكيك وحسب، بل إنَّ **الله** **يُفَكِّكُ** نفسَه أيضًا:

> واسم العلم **الله** (المعطَى من الله) ينقسم فى اللسان ليدل أيضًا على "الحيرة" بشكل محير. فالحرب التى أعلنها الله [على الساميين] ثارت أولاً داخل اسمه: انقسم اسمه، وتشقق، فصار ثنائيًا وتكثر معناه: **اللهُ يُفَكِّكُ نفسَه**(٥٥).

ويشير دريدا إلى ذلك غير مرة؛ فحتى **الله** لا ينجو من الاختلاف المرجئ. أو لنقل بتعبيرات دنيوية علمانية: فحتى الناقد التفكيكى لا بد وأنْ يسقط ضحية الأوضاع الدلالية المتقلبة نفسها التى يكشف عنها عند الآخرين. وعليه، ينحلُّ الفرقُ الصغير بين المُفَكِّك وما يُفَكِّكُه. وفيما يرى دريدا، لا أحد أو شىء، لا الله أو

المتصوف، لا أقواس هوسرل ولا **الوجود** عند هيدجر ولا **المؤالفة** bricoleur عند ليفي شتروس– لا شيء من هذا يمكنه أن ينجو من "التواطؤ الميتافيزيقى" فى اللغة(٥٦). وبمجرد أن نبدأ فى التفكيك، نكون قد فَكَّكْنا أنفسَنا بالفعل. حين يرسل الله صاعقةَ الحيرة والفوضى على خطط الساميين فهو يبتليهم بنفسه فى حقيقة الأمر. وقد أوحى دريدا بذلك فى مفتتح مقاله باقتباس من معجم فولتير الفلسفى Voltaire's *Dictionnaire Philosophique*:

> لا أعرف لماذا يقال إن **بابل Babel** تعنى البلبلةَ، فالمقطع **با** Ba يدل على الأب فى الألسن الشرقية أما **بل** Bel فيدل على الله؛ ومن ثم تدل **بابل** على مدينة الله، المدينة المقدسة. ويطلق القدماء على كل عواصمهم هذا الاسم(٥٧).

وليس من العسير معرفة السبب فى استخدام دريدا "سخرية" فولتير "الهادئة" (المرجع السابق): يشير فولتير ضمنًا إلى ما سيعلنه دريدا صراحة فيما بعد؛ ألا وهو أن أصل البلبلة وجوهرها ليس شيطانيًا بل إلهيًا. وبطبيعة الحال، تمثل إتيمولوجيا **بابل** الأخرى عند فولتير نقدًا لاذعًا لها عند القديس أوغسطين؛ ففى كتابه ***مدينة الله*** *Civitas Dei*، يميز أوغسطين بين مدينة الله (القدس: السلام والصمت والوحدة وشرعية القانون والأبدية) ومدينة الإنسان (مدينة بابل: التمزق والصخب والفرقة والبلبلة والتغير)(*). وبينما يرى القديس أوغسطين الألوهيةَ دواءَ الحيرة، فيقترح "رؤيةَ السلام" vision of peace أصلاً اشتقاقيًا للقدس Jeru-salem، يرى فولتير مدينةَ بابل Babylon مدينةَ الله الأولى الحقة. الألوهيةُ اسمُ البلبلةِ الآخرُ.

(*) لما صارت الامبراطورية الرومانية إلى الانحلال بدءًا من عام ٤١٠، ثار الناس على المسيحية اعتقادًا منهم أن السبب فى هذا الانحلال هو عدم الإيمان بالآلهة اليونانية القديمة، فقامت حملة عنيفة على المسيحية بوصفها دين إفساد، وقد تصدى أوغسطين فى كتابه ***مدينة الله*** لهذه الحملة فنظر فى التاريخ نظرًا شاملاً تقوده الديانة المسيحية بوصفها نموذج الدولة والحضارة الأعلى– المترجم.

وكما يسبق اللهُ التاريخَ، تسبق البلبلةُ النظامَ وتتقدَّم عليه. أو بتعبير دريدا: البلبلة محايثة فى النظام، تتخلل النظام وتعطيه **معناه**. وفى رواية دريدا لـ **سفر التكوين**، مَن يُفَكِّكُ البرجَ ليس الإله المتعالى المطمئن فى عليائه، فالأصح أن الرواية الأولى عن البلبلة تمنح الروايةَ الثانيةَ مولدَها. ولعل السبب فى أهمية مقال دريدا "**أبراج بابل**" فى مناقشتنا الحالية، أنه أحد المواضع القليلة فى أعمال دريدا التى يلتقى فيها مع ابن عربى لقاءً حقيقيًا على مستوى استخدامه "البلبلة أو الحيرة" اسمًا إلهيًا. ففى "الأبراج" يسائل دريدا **بساطة الله**، وينتقد الصور المعيارية شديدة التبسيط التى نكوِّنها عن الله، فيذكرنا بأن التفكيرَ فى الله معقدٌ تعقدًا يثير الحيرة والإرهاق. وقد تناول دريدا هذه الفكرة فى موضع آخر– قبل عقدين من الزمان– ألا وهو مقاله عن جابيس Jabès (الذى يُعَدُّ المتصوف اليهودى القابالى Kabbalistic الأكبر فى مقالات دريدا[*])؛ حيث يقارن دريدا بين "**الله**" الذى يمكننا معرفته و"**الله**" الذى لا يمكننا معرفته:

> إنْ كان **الله** يفتح السؤال فى قلب اسم **الله**، وإنْ كان الله هو انفتاح **السؤال** الانفتاح الحق، فالله ليس بسيطًا. ولذا، فالممتنع على التصور عند العقلانيين الكلاسيكيين يصبح واضحًا بذاته هنا. فالله المتولِّد عن ازدواج قابليته للمساءلة لا يتصرف بطرق بسيطة، فهو ليس صادقًا ولا سليم الطوية[٥٨].

(*) القابالاة: فلسفة دينية سرية عند أحبار اليهود وبعض مسيحيى العصر الوسيط، تقوم على تفسير الكتاب المقدس تفسيرًا صوفيًا. وكانت كلمة القابالاة تعنى حتى القرن الثالث عشر التلمود والمدرشيم وعددًا من نصوص التصوف الغنوصى، وقد انتسجت خيوط مدونة القابالاة فى العصر الوسيط حول التمييز بين حياة الوجود الداخلية من حيث هى تحديد ذاتى وحياة الوجود الخارجية أو الظهور الخارجى (الخلق) فقدمت بديلاً عامًا عن الفلسفة الأرسطية والأفلاطونية المحدثة– المترجم.

وكما فعل ابن عربى، يطلب منا دريدا أن نزيد من حيرتنا فى الله. إن "بساطة" الله- أىْ الاعتقاد فى أن الله يتصرف ويعمل بطرق واضحة تنطوى على معنى فى جوهرها- تتعارض مع التعقد والحيرة غير الكلاسيكية التى ينطوى عليها الله بوضوح. ويتطابق دريدا- إلى حد ما- باستنكاره هذه "البساطة" مع التَذْكِرَةِ القرآنية التى يشير إليها ابن عربى كثيرًا والتى مفادها أن الله ليس كمثله شىء مما نعرفه.

وبعد مقاله عن بنيامين، يزيد دريدا من جرعة الكتابة عن الله والحيرة، غير أنه لا يرادف بينهما مرة أخرى. ففى مقالاته اللاحقة عن إيكهارت وسيليسيوس Silesius، فضلاً عن عمله الأحدث عن الفيلسوف التشيكى جان باتوكا Jan Patocka، يهتم دريدا اهتمامًا أكبر بالله من حيث هو سرٌّ مؤجَّل إلى ما لا نهاية، أو من حيث هو "حقيقة فوقية"، بدلاً من كونه فوضى إلهية مفككة الأوصال. وبمعنى ما، فإن إشارة دريدا فى "**أبراج بابل**"- أىْ وصف الله بأنه بلبلة مقدسة ومصدر طاقة غير منضبطة تتقلب دومًا- لها أسلاف فى الفكر الغربى وخارجه على السواء، ومن هؤلاء الأسلاف على أقل تقدير بوهْمه Boehme (١٥٧٥ - ١٦٢٤)(*) وإيكهارت. ويذكر دريدا بوهْمه قرب نهاية المقال: "إن الله عند بوهْمه... يخرج على نفسه، يحدد نفسه فى تناهيه فيُنتِج التاريخَ"(٥٩). ويعبر دريدا عن فكرة الله عند بوهْمه من حيث هو طاقة تتحرك حركة دائبة وعارمة تعبيرًا أكثر ذيوعًا بفكرته عن **اللاأساس أو الهاوية بلا قرار Ungrund**:

> وعلى الرغم من أنه مشمول فى الإرادة، وأنه جوهر، وأنه يُنشِئ نفسَه بنفسه أبديًا فى هاوية سرمدية، أىْ يدخل بنفسِه إلى نفسِه ويستوعب نفسَه بنفسِه ويجعل من نفسِه المركزَ؛ على الرغم من ذلك كله فإن مَن يستوعب نفسَه بنفسِه يتجاوز نفسَه فيُظهِر نفسَه فى بريق العين، ومن ثم يتألق مبرزًا الجوهر فى حد ذاته ومن تلقاء ذاته(٦٠).

(*) يعقوب بوهْمه: متصوف ألمانى تلقى قدرًا قليلاً من التعليم، ثم عمل مصلح أحذية فترة من الزمن. ترسَّم فى تصوفه خطى القابالية وبعض التقاليد الهرمسية، مما أهاج عليه السلطات الكنسية فتوقف عن الكتابة مدة خمس سنوات ثم واصلها سرًّا- المترجم.

إنْ سلمنا بطبيعة الاختلاف المرجئ **المتقلبة** التى هى "لا شىء"، مع أنه "يختلف عن نفسه ويؤجِّل نفسَه ويكتب نفسَه بوصفه اختلافًا مرجئًا"(٦١) على الدوام، فسوف يتضح السبب فى أن دريدا (على الأقل فى مقاله "أبراج") ينجذب إلى تصور "الله عند بوهْمه": فالله قوة متلونة تتسم بالغليان، وتنبثق من عمق لا يُسْبَرُ غوره **(من هاوية بلا قرار)** ليبلور نفسَه تاريخًا. وفى **سفر التكوين**، يبدع اللهُ- فى نهاية المطاف- التاريخَ حين يهدم البرجَ ويمحو اللغةَ الواحدة؛ فالله ينفخ الحياة فى الكثرة، إذ حين يفسد خطط الشعب الواحد يخلق كثرة من القبائل.

ويفضى كل ذلك إلى السؤال الآتى: ما الذى يقوله دريدا **على وجه التحديد** فى مقاله "أبراج" عن الحيرة والبلبلة؟ هل هى حال مرغوبة أم منكورة؟ هل هى إعلان عن ميلاد شىء جديد إيجابى أم أنها مصير حتمى يحدُّ أىَّ مشروع نضطلع به؟

فى المقام الأول، تظهر البلبلة أو الحيرة عقابًا يسلطه الله على مَن أرادوا التخلص من بلبلتهم. فالساميون متهمون باقتراف الخطيئة الأصلية الآتية: "وقالوا هلم نبن لأنفسنا مدينة وبرجًا.../ ونصنع لأنفسنا اسمًا لئلا نتبدد على وجه كل الأرض"(٦٢). وحيث إن العالم ليس مكان إثبات بل مكان سيطرة على الأصح، فالساميون غير راضين بتيههم ولا بحال انعدام الاسم، تلك هى على وجه التحديد كبرياء عدم الرضا عن حال التيه؛ الأمر الذى استدعى عقابَهم. ولعل شيئًا من المفارقة الخفيفة هاهنا: "يحيق التيهُ الحقيقىُّ والبلبلةُ بمَن لا يرغبون فيهما"، كما لو أن تَعَلُّمَ حب الحيرة هو السبيل الوحيد إلى التحرر من الحيرة.

يكمن قَدْرٌ من خطيئة الساميين فى رفضهم التيهَ، وأيضًا- على ما يبدو- عدم تقبلهم تكثر اللغة. إنَّ اسم "العلم" الحقيقى الوحيد المتميز الواضح هو اسم "**يهوه**"، وقد انزعج الساميون من حقيقة أن اسمهم يتخذ معانى مختلفة باختلاف ألسنة الشعوب، فتاقوا إلى اسم يُضارع فى وضوحه وتميزه اسم "يهوه". وبهذا المعنى، يُعَدُّ برج **بابل** (بتعبير ريتشارد رورتى) "محاولة لتحاشى النسبة... وإنْ جاز التعبير محاولة إيجاد كلمة تنطوى على معنى وإنْ لم يكن لهما موضع فى

الممارسة الاجتماعية"[٦٣]. تكمن خطيئة الساميين فى رغبتهم فى **المعنـــى** نفـــسه؛ المعنى النقى غير الملتبس الذى يمكن تكراره، فلا يرتهن بسياقات أو يمرح علـــى غير هُدى فى مواقف غريبة. وقد أخفق الساميون فـــى ذلـــك، أمـــا يقـــين دريـــدا بـــ"استحالة إنهاء" هذه الأبراج فلا يعكس إلا مزيدًا من استحالة أنْ يعنى أىُّ اســم علم- بوجه عام- (حتى اسم **يهوه**) شيئًا واحدًا: شيئًا واحدًا فقط.

هذه الرغبة فى امتلاك اسم علم- سواء كان علَمًا على ســلالة أو اتجـــاه أو عمل- تذكرنا برغبة فرويد؛ فقد كانت لفرويد مساراته التى أراد لكتاباته أن تمضى فيها، فكان يسارع إلى تحذير أتباعه كلما رأى نصًا من نصوصهم يحيد عن مسار كتاباته المرغوب عنده. وإلى ذلك يشير دريدا ببراعة فى مقالـــه "**إحـــراز الحـــق بالكامل**"(*) Coming Into One's Own؛ فهذا المقال يتناول كتاب فرويد ***مـــاوراء مبدأ اللذة*** ***Beyond The Pleasure Principle***، حيث يدرس دريدا إصرار فرويد المثابر على أبوَّة أعماله، ورغبته فى الإبقاء على التحليل النفسى "فى إطار العائلة" إنْ جاز التعبير، ناهيك عن أن يدع نصًا من نصوصه يهيم على وجهه كاليتيم: "... حتى يتأسس العلم... ينبغى عليه المضى دون اسم عائلة فرويـــد. أو علـــى الأقـــل ينبغى عليه نسيان هذا الاسم، وذلك شرط ضرورى ودليل تتوقف عليه مسيرةُ العلم ذاته وانتقالُه"[٦٤]. لقد أراد فرويد لـــ"التحليل النفسى" الوضوحَ نفـــسَه الـــذى أراده الساميون لاسمهم. ومن هنا، أشْبَهَ فرويد الساميين فى نفورهم من البلبلة أو الحيرة، فقد تخوَّف مثلهم من اختلاف الفهم، وهو خوف لا ينجم إلا عن رغبة فـــى القـــوة والسلطان.

(*) كنت قد رأيت سابقًا ترجمة عنوان هذا المقال على النحو الآتى "رد اعتبار الخصوصية" فى متن ترجمتى مقال نوريس **حول أخلاقيات التفكيك**، واقترحت فى الهامش ترجمة ثانية إلى "توريث الحياة الخاصة". انظر، ***البنيوية والتفكيك: مداخل نقدية***، تحرير وترجمة حسام نايل (الأردن، دار أزمنة، الطبعة العربية الأولى ٢٠٠٧)، ص ٢٣٤. وإنى أرجع الآن عن هذين الاقتراحين، وأرى أن الأصوب ترجمة عنوان المقال على النحو الآتى: "إحراز الحق بالكامل". وما المترجم أو الترجمة إلا سلسلة من التراجعات المستمرة؛ فكلما رأى رأيًا بدَّله رأى آخر!- المترجم.

وثانيًا، يبدو أن مقال دريدا يعارض بين البلبلة والعنف، وعلى أقل تقدير يعارض بين البلبلة وذلك الضرب من العنف الذى هو "عنف استعمارى". إنَّ رغبة الساميين فى "تعميم لغتهم"[٦٥]– أىْ رغبتهم فى جَعْل العالم كله يتكلم بلسانهم ويخضع لثقافتهم– تتعلق فى نهاية المطاف بما أسماه دريدا، من قبل، فكر "الواحد وحده" (وهو تعبير ليفيناس بكلمات أخرى)، وبتعبير آخر: ميتافيزيقا هى "الأصل... أصل كل طغيان فى العالم"[٦٦]. ولذا، تصبح إيماءةُ الله "متكثرةً" بمعنى المصطلح الأكثر سخرية؛ فقد خذلتْ بلبلةُ الساميين مقاصدَهم الإمبريالية، حيَّرتْ مهندسيهم وشتتتْ جيوشَهم وسلبتْهم السلطةَ المادية والدلالية. وتعنى البلبلة أو الحيرة هنا فقدان الأسباب التى يريد بها المرء التحكم فى شخص وإخضاعه؛ مما يعنى صعوبة إلزام شخص ما بالعمل بموجب **لوغوس** واحد بينما يوجد منه الكثير. وإنْ كانت الميتافيزيقا العقلانية هى "الأصل... فى أىِّ تعسف"، وإنْ كانت البلبلة هى– على وجه التحديد– ما يعرقل إرادة الميتافيزيقا، فليس من الغريب أن يتمكن دريدا من اكتشاف الإيحاءات السلمية أو المسالمة التى تنطوى عليها الحيرة. فالبلبلة أو الحيرة– بدلاً من أن تفسد العدالة أو ترهص باللاعدالة والظلم– تُضْعِفُ فى حقيقة الأمر الاستبدادَ وتُفَكِّكُ العنفَ الشمولى، إنها تصيب مفتاح الربط فى ماكينة الحاكم المطلق بالشلل.

يسائل دريدا– بطريقة نموذجية– هذه الفكرة أثناء تعبيره عنها. فالمشروع البابلى "يمكن أن يدل على عنف استعمارى... ويمكن أن يدل فى الوقت نفسه على مجتمع سلمى شفاف"[٦٧]. إن الله، بمحوه اللسان المفرد، يُحبط أهدافَ "الإمبريالية اللغوية" إحباطًا كاملاً، لكنه يلغى أيضًا إمكان التواصل. وهنا، ينشأ سؤال صعب يمكن إيجازه على النحو الآتى: هل تتحدث الآيات التسع الأولى فى الأصحاح الحادى عشر من **سفر التكوين** عن إعاقة قيام امبراطورية أم عن تهديم جماعة؟ وهل إزالة العنف الاستعمارى الأكبر إنْ هى إلا بداية عدد من حالات العنف الأصغر بين السلالات أو الأعراق أو الشعوب؟ وتلك عبارة متساهلة بشكل يدعو

إلى الدهشة، لو سلمنا بنفور دريدا التلقائى من كلمات مثل "مجتمع" أو "جماعة" (التى يرى فيها "كثيرًا من التهديدات بقدر ما فيها من وعود")[٦٨]، ناهيك عن السجال المشهور مع هابرماس وتصوره عن العقل التواصلى. فاللغة المميزة الشائعة بين جماعة من الناس- وإنْ كانت مفروضة فرضًا استعماريًا- ستقلل إمكان الفهم المغلوط داخل هذه الجماعة أو هذا المجتمع، إذ سوف تتميز التعابير والأفعال والإشارات بقدر من "الشفافية" النسبية. إنَّ لعبة اللغة عند الساميين فريدة على المستوى الاستعمارى، وتتميز قواعدها بالوضوح الشفاف (وإنْ يكن بشكل لا يقبل الجدل). ومع ما يقوله دريدا فى مقاله "أبراج" من أن تفكيك الله البرجَ يُعَدُّ مثالاً على ما قد أسماه فى موضع آخر "التفكيك العادل"[٦٩]، فإن احتمال "الشفافية السلمية" عند جماعة الساميين تجعل المقال يعانى نوعًا من الازدواج.

وإذا كان دريدا فى مقاله "أبراج" يبدو راغبًا عن الاعتراف والتصريح بأن الحيرة أو البلبلة حالة من السلام الحقيقى- أىْ لا يجهر بأن الحيرة هى السبيل الوحيد إلى استقبال **الآخر** دون عنف- فلن نتعجب. إذ قد رأينا من قبل دريدا فى كتابه ***فى علم أنساق الكتابة***، وهو يستخدم كلمات مثل "عنف" و"استعمارى"، حريصًا على عدم تكرار غلطة ليفى شتروس حتى لا يسقط مثله فى فخٍ ثنائيةً الجلاد والضحية، المذنب والبرىء. وإنْ كان دريدا يؤمن بأنه ما من نظام أو مجتمع يخلو من عنف ما، فليس معنى ذلك أن الفوضى شكل من أشكال اليوتوبيا السعيدة. وأقصى ما يمكننا قوله عن موقف دريدا من الحيرة أو البلبلة إننا حين نكون متحيرين أو متبلبلين نكون أقل رغبة فى فرض صورة أحادية تختزل **الآخر** أو تنتقص منه. وكذلك حال العارف الكامل عند ابن عربى حين تصيبه **الحيرة** الكاملة أو البلبلة، فلا يعود راغبًا أو قادرًا على خلع أية صورة على **الحق**.

وثالثًا، تُبرز عبارات دريدا عن **بابل** خاصيةً متواترةً فى كتاباته على اختلافها وتنوعها: الابتهاج بالكثرة على حساب الوحدة. إذ يفضل دريدا ما يختلف بعضُه عن بعض عن الذى يتجمَّع بعضُه إلى بعض، فالشظايا أهم بكثير من الكل،

و**المتعدد** أفضل من **الواحد**. ومن ثم، يحبِّذ دريدا موقف البلبلة والارتباك ولا يأباه. فمزاعمُ الفوضى التى تتوازى وتتعادل فى أعمال دريدا، والتى يغالى البعضُ فى فداحتها وغلطها، سديدةٌ إلى حد ما؛ لأنها تهمُّ مفكرًا يعتنى بالتصفية والتقويض قدر عنايته بالتشكيل والتخطيط. إن "تشتيت" dissemination الساميين ("فبددهم **يهوه** من هناك على وجه كل الأرض. فكفوا عن بنيان المدينة")[٧٠]- وهو بمثابة استعارة كافية لتفكيك أىِّ نسق ممكن- يمثل النمطَ نفسَه من الحيرة التى يسعى دريدا إلى إثباتها. ولعل هذه النبرة العميقة فى كتابات دريدا، التى تتعارض مع الأفلاطونية المُحْدَثة، تثبت حلَّ **الواحد الأول** إلى **الكثير**، بدلاً من السعى إلى عودة مستحيلة إلى هذا **الواحد**؛ **فالواحد** "الخالص الذى لا يتغير" لم يوجد أصلاً:

> يعنى شِبْهُ "المعنى" الذى ينطوى عليه التشتيت dissemination استحالةَ العودة إلى وحدة المعنى المترابطة والمنضبطة مرة أخرى... فهل التشتيت- من ثم- يعنى **خسران** هذا الضرب من الحقيقة؟ هل يعنى حظرًا **سلبيًا** على كل سبل الوصول إلى هذا المدلول؟ **يثبت** التشتيتُ ميلادَ معنى ينقسم على نفسه دومًا، فلا يفترض وجود جوهر بِكْر يسبقه أو يسهر على طريقة عمله، وبذلك لا يتبدد التشتيتُ ولا يسجن نفسَه ضمن حدود لحظة ثانوية سلبية[٧١].

إن إنكار أسبقية "الوحدانية" أو "الكلية" الأصلية ("الجوهر البكر") على المتكثر، يشكل الخلاف الأكثر جدية بين ابن عربى ودريدا، برغم أن مواقفهما من العقلانية والحيرة تتماثل- بطريقة ما- من نواحٍ عديدة. وتوحى هذه الفقرة المقتبسة بأن دريدا من أشد المفكرين المعارضين للأفلاطونية المُحْدَثة، ولا يندهش المرء إلا حين يفكر فى بعض الكتَّاب المفضلين فى المعتمد الدريدى the Derridean canon (بنيامين وبلانشو على سبيل المثال)[*]. فبدلاً من **الواحد الأول** ثمة الشاغرية أو

---

[*] سوف يثبت المؤلف فى خاتمة الكتاب أن بنيامين وبلانشو، وهما من الكتاب المفضلين عند دريدا، يتعانقان من وجوه عديدة مع الأفلاطونية المحدثة دون قصد منهما فى الغالب- المترجم.

الفراغ فى قلب التشتيت، وهو الحيِّزُ الذى "لم يعد فيه أىُّ عمق يشغله المعنى"(٧٢). وعليه، فـ"الموقف الحقيقى" عند دريدا هو العدد الكبير من بدائل تتكثَّرُ إلى ما لا نهاية، دون بدء أو منتهى، دون مركز أو محيط، فى غمار مساعى المفكرين الدائمة- غير المستنيرة- إلى تشييد نظرياتهم وأبنيتهم وحقائقهم، غير واعين بأن أبراجهم الميتافيزيقية ترتكز إلى رمال متحركة لا تنتهى حركتها.

الطوفان عند ابن عربى: القداسة بما هى الحيرة

إنْ تجلَّى على شىء، انقطع الشىء. وإنْ كان فى شىء انقطع الشىء (ابن عربى، *الفتوحات المكية*، II. 661. 10).

يتناول ابن عربى بالشرح السورة الحادية والسبعين من القرآن، ألا وهى **سورة نوح**، ويُعَدُّ تناوله لها مثالاً طيبًا على الطريقة التى يُحَيِّرُ بها الشيخُ الأكبر قارئَه؛ إذ يفسر آيات معروفة فى القرآن تفسيرًا يتناقض تمامًا مع ما يبدو أنها تعنيه، فالتأويلات فى ***فصوص الحكم*** تمثل- فى حد ذاتها- درسًا فى الحيرة والبلبلة. يتعاطف ابن عربى مع المجرمين الظالمين، أما المؤمنون فيُرينا أنهم جُهَّال أو ضالون، حيث يفسر الآيات التى تدين المجرمين الظالمين تفسيرًا جديدًا يجعلها آيات مديح لهم، فيَظهر عبدةُ الأوثان مستنيرين مهتدين. وكما سنرى فى فصل لاحق، يترجم ابن عربى يقينه بأن "حقيقة الله فى الأشياء جميعها" ترجمةً كاملةً إلى شروحه القرآنية؛ ومن ثمَّ يكمن مقصد **نص الله المقدس** فى كل القراءات الممكنة، بما فيها القراءات الأكثر تناقضًا وغلطًا. أما الآن فسأركز على ما يقوله ابن عربى عن الحيرة فى ثنايا **الفص النُّوحى** من كتاب ***فصوص الحكم***، حتى نصل فى النهاية إلى أوجه الشبه بين أقوال ابن عربى عن الحيرة أو البلبلة وأفكار دريدا عنها.

يعيد ابن عربى- بطريقة ما- حكاية قصة **نوح**، على نحو ما أعاد دريدا حكاية **بابل**، فكل منهما يتناول بالتحليل كارثة أرسلها الله عقابًا، وكل منهما يصف هذا العقاب وصفًا جديدًا بأنه نعمة وليس نقمة، وأنه نوع من التطور والرقى وليس نهاية مطاف. ولا يختلف وصف الطوفان فى القرآن اختلافًا كبيرًا عن وصف الرواية البابلية من حيث دلالة الحدث النهائية. الطوفان ردٌّ من الله على ظهور فساد الإنسان وإدمانه العصيان، فيقرر اللهُ قرارًا لا رجعة فيه الانتقامَ من غير المؤمنين بغَمْرٍ مقدس بينما ينقذ نوحًا وأتباعه من هذا الغَمْر لتقواهم وصلاحهم. ويختلف القرآن عن الرواية البابلية فى أنه يعرض بالتفصيل يأس نوح وقنوطه وهو يحاول (عبثًا) إقناع قومه بهجر أصنامهم والتوبة، ثم حدث أنْ طلب نوحٌ من الله ألا تأخذه رأفة أو رحمة بهؤلاء الكفار المتكبرين.

وحتى نفهم قراءة الشيخ الأكبر الجديدة جذريًا لهذه **السورة**، علينا أن نضع نصب أعيننا باستمرار تأكيد الله المتواصل أنه مشبَّه ومنزَّه **فى آن معًا**. كان نوح حصن التقوى الوحيد فى عالم منحطّ، وقد سعى إلى إقناع غير المؤمنين؛ فبدلاً من أن يمتدحه ابن عربى على ذلك نراه ينتقده لأنه يركز فى دعوته إياهم على جانب التنزيه دون اعتبار التشبيه: "فلو أن نوحًا يأتى بمثل هذه الآية لفظًا أجابوه..."(٧٣). ويفسر ابن عربى غرق الكفار فى مياه الطوفان- وهو تفسير معروف بشططه- بأنه غَرَقُ قديسين فى بحار الله التى بلا سواحل وليس عقابًا عادلاً منه على إثمهم: "فغرقوا فى بحار العلم بالله، وهو الحيرة"(٧٤). الوثنيون الجاحدون وأصنامهم الكثيرة التى بلبلتهم ("وقالوا لا تَذَرُنَّ آلهتكم ولا تَذَرُنَّ ودًا ولا سُوَاعًا ولا يَغُوثَ ويعوق ونسرًا"، **سورة نوح**: آية ٢٣) يصبحون فجأة حملة مشعل الحيرة الروحية؛ وهى حيرة كان يتجنبها نوح باعتناقه منظورًا أحاديًا يرى الله من خلاله مُنَزَّهًا متعاليًا(*).

(*) ثمة فارق من وجهة نظر الشيخ الأكبر بين النبى نوح والرسول الخاتم محمد، يتعلق بـ"كنه الذات الإلهية". ولعل الآية القرآنية "ليس كمثله شىء" تجسد هذا الفارق. فقد قامت دعوة النبى=

إن رواية ابن عربى الجديدة لقصة نوح على درجة من الأهمية؛ فهى تخبرنا بعدد من الأمور عن موقف الشيخ الأكبر من الحيرة. ففى المقام الأول، لا تُعَدُّ الكثرة مشكلة، بل هى وسيلة إلى الحلِّ؛ لأن طريق التطور الروحى تلزمه الحيرة أو البلبلة التى لن تتيسر إلا من خلال الكثرة. وكانت كثرةُ الأصنام عند قوم نوح "علةَ الحيرة". وما من شىء يجعلنا أقرب إلى الله سوى الحيرة. فالتعبد على وتيرة واحدة غير كاف، لأنه يُضلل الجاهلَ بإيهامه الوضوح مما يجنبه مشقة صعوبة التفكير فى الله، فضلاً عن أنه يجعل المؤمن الذى يفكر فى المقدس مقيدًا بالحالة أو الصورة التى يتعبده عليها. أما تكاثر الأصنام فيضع مقامَ المقدس- ومن ثم كُنْهَ المقدس نفسه- موضعَ التساؤل. تصبح الحيرةُ أو البلبلةُ هنا أداةَ مناقضةِ الميتافيزيقا، فالإنسان يعتاد على رفع الفكر ومنحه منزلة أعلى، بغير ما يستحق، بحجة أنه يعطى فهمًا يحرر الأشياء. وتستدعى الحيرة التى يعانيها المؤمن من جَرّاء تكثر الإمكانات بحثًا مخلصًا عن كُنْه الله، وهو بحث يُفضى (فيما يعتقد الشيخ الأكبر) إلى التحقق الكامل من أن **الحق** حاضر فى كل مكان وفى كل شىء.

وهنا، على الأخص، يرى المرء مدى أهمية الدور الذى يلعبه اللاتناهى فى قلب فكر ابن عربى ودريدا على السواء. فصور **الحق**- حالها من حال المعانى الممكنة فى النص التفكيكى- لا يتناهى عددُها: "رقعة شطرنج بلا قاع" لا نهاية لها يلعب عليها الاختلاف المرجئ(٧٥)؛ فلا قاع لبحار الله التى لا تنتهى ("فالله علاقاتٌ ووجوه ووقائع بلا حد"(٧٦). يرغب دريدا وابن عربى رغبة كاملة فى الحيرة أو البلبلة الناشئة عن عدم تناهى **الحق** والنص الدريدى، على الرغم من أن أولهما يمضى فى طريق مختلف جذريًا عن الثانى. إذ يرى دريدا أن إمكانات النص التى لا تتناهى، والتى تسبب الحيرة، تفضى إلى نتيجة واحدة؛ ألا وهى أن النص شاغر

= نوح على أساس التنزيه وحده، أما دعوة الرسول الخاتم فجمعت بين التنزيه والتشبيه فى الحديث عن الذات الإلهية؛ فالآية سالفة الذكر أثبتت التشبيه ونفيه فى آن واحد. ويرى ابن عربى أن نوحًا لو جاءهم بهذه الآية لاستجاب له قومه، وهى عماد فكرة الحيرة المشار إليها بتجنبها المنظور الأحادى- المترجم.

دلاليًا، فالنص مجرد ورقة عليها رموز، بلا أىِّ عمق. أما ابن عربى الذى يرى تنوع اعتقادات الناس تنوعًا محيرًا فلا يصل إلى القول بعدم وجود الله، وإنما يرى أن ثمة "شيئًا لا يمكننا معرفته" يتجسَّد، وكل هذه التجليات أو المظاهر التى لا تتناهى هى التى تُجَسِّده(*).

وتتعلق النقطة الثانية بأن الإخفاقَ الإنجيلى لدى نوح فى إنقاذ الكفار من الطوفان ناتجٌ عن إعراضه عن تقديم الله لهم بما هو حيرة مقدسة:

> ونوح دعا قومه "ليلاً" من حيث عقولهم وروحانيتهم فإنها غيب. و"نهارًا" دعاهم أيضًا من حيث ظاهر صورهم وحسهم، وما جمع فى الدعوة مثل "**ليس كمثله شىء**" (سورة الشورى، آية ١١)(٧٧).

يُعْرِضُ نوح إعراضًا كاملاً عن إيقاع الحيرة على فكرة الله بتقديمه من حيث هو جامع المتناقضات (مُشَبَّه ومُنَزَّه). ونوح إذ يعتنق هذا المنطق الأحادى الذى يلازم فهمَ الله فهمًا مبسطًا، وإذ ينفر من الحيرة أو البلبلة نفورًا راسخًا، يتسبب فى "تراجع" الكفار وعدم ركوبهم السفينة. وبذلك يصور ابن عربى نوحًا تصويرًا يحطُّ من قَدْره، فيلحقه بأنصار علم الكلام والفلاسفة الذين يقيدون (يعقلون) أنفسَهم بصورة واحدة لله. وحتى يحتفظ ابن عربى بقدر من سلامة العقيدة، يخالف بين جهل نوح الضمنى وحكمة النبى محمد السديدة الذى قد فهم عن الله (فى رأى الشيخ الأكبر) ما لم يفهمه نوح:

> ففى "**ليس كمثله شىء**" إثبات المثل ونفيه، وبهذا قال عن نفسه صلى الله عليه وسلم إنه أوتى جوامع الكلم. فما دعا محمد صلى الله عليه وسلم قومه **ليلاً ونهارًا**، بل دعاهم ليلاً فى نهار، ونهارًا فى ليل(٧٨).

(*) المقصود أن التجليات أو المظاهر هى صور الله التى تُظْهره لنا استنادًا إلى الآية "سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم"، وليس المقصودُ التجسيدَ فيما توهم عبارة الموند؛ فالشيخ الأكبر ليس عنده تجسيد، وإنما العلاقة بين الله وخلقه على نحو العلاقة بين الروح والجسد، حيث الجسد مظهر الروح– المترجم.

فعلى خلاف نوح، أدرك النبى محمد إدراكًا ثاقبًا "الموقف الحقيقى"؛ فهو لا يهتم **بالظاهر** على حساب **الباطن** أو **بالباطن** على حساب **الظاهر**، بل يمحو- على الأصح - الفرق بينهما. وعلى خلاف نوح أيضًا، لا يخشى النبى محمد من التحير فى الله، ولا تقاس المسافة الطبيعية بين نوح ومحمد بمقياس المحاباة أو الفضل الإلهى، وإنما بمدى اقتراب كل منهما من تقبل الحيرة أو البلبلة بما هى شرط إلهى.

ولعل أهم الاستعارات التى يستعملها ابن عربى للتعبير عن هذه الحيرة استعارة الغَمْر أو الطوفان التى توحى بصورة الله من حيث هو بحر بلا سواحل، وهى صورة معتادة عند الشيخ الأكبر. وتنطوى هذه الاستعارة على فرضية مارقة تتضمنها قراءة ابن عربى الجديدة للسورة، مؤداها أن رفض الكفار الانضمام إلى نوح وعدم صعودهم إلى السفينة لا يُعَدُّ خطأ مأساويًا، بل هو- على الأصح- نقلة روحية أَحْكَمُ أَنْجتهم من التصور الأنطولاهوتى المحدود الذى اعتنقه ركاب سفينة نوح، مما سمح لهم بالغرق غرقًا نشوانيًا فى بحار "معرفة الله" الأوسع[٧٩]. فبرفضهم الانضمام إلى نوح وبعدم اكتراثهم بدعوته إلى تنزيه الله، رفضوا الوضوح غير المستنير، ففضلوا حقيقتهم المحيِّرة، ودفعوا مقابل هذا الاختيار- كما دفع الحلاج- حياتهم ثمنًا. إن المرحلة الروحية التى وصل إليها غير المؤمنين نتيجة رفضهم أرقى بكثير مما وصل إليه نوح. وفى الحال، ابتلعهم الطوفان- إذ لم يجدوا أرضًا ثانية (كما فعل نوح)- فلم يكن الطوفان ملاذاً لهم بل كان هلاكًا روحيًا: "فلو أخرجهم إلى السيف، سيف الطبيعة لنزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة..."[٨٠]. إن العارفين المحققين يفضلون غَمْرَ البحار على ركوب السفن.

ويقوم ابن عربى بهذا الضرب من الإيماءات مثيرة الخلاف فى كتابه ***الفتوحات المكية***، فيقلب معنى بعض الآيات المعروفة فى القرآن بإدانتها الحماقة والكبر، وهى آيات تصف قلة من الناس ممن اكتشفوا الحيرة الحقة فامتازوا عن "عموم الناس"[٨١]. وعلى سبيل المثال، تصف الآية ١٧ من **سورة البقرة** العصاة بأنهم "لا يبصرون"، وأنهم "صم بكم عمى فهم لا يرجعون" إلى طريق الحق، فيفسرها الشيخ فى المجلد الأخير من ***الفتوحات المكية*** تفسيرًا مختلفًا:

أما **المختارون** فهم "فى ظلمات لا يبصرون. صم بكم عمى" (سورة البقرة، آية ١٧)، لا يفهمون. فهم حينًا يقولون "نحن نحن، وهو هو"؛ وحينًا يقولون "هو نحن، ونحن هو"...[٨٢] (التشديد من عندى).

الظلمات والعجز عن الإدراك والتيه هى عطايا يتمتع بها المتحيرون، "فهم لا يرجعون" إلى الطريق السديد القويم. وتعنى الحيرة ضمن ما تعنيه فقدان الطريق. ثم على حين غفلة، يبدو أن "عدم الرجوع إلى الطريق السديد" دال على الاستنارة وليس الجهل. ومن ثم، يعطى ابن عربى فكرةَ التيه معنى إيجابيًا يصعب أن يتوافق مع الإسلام التقليدى الذى يعطى الطريقَ أهمية كبرى **(الصراط المستقيم)** فيجعله مرادفًا لسنن **الشريعة** وتقاليدها. وفى **الفص النوحى** يحلل ابن عربى هذا الاختلاف بين غير المتحير– الذى يمضى فى طريق محدد نحو غاية ما– والمتحير الذى لم يعد لديه نقطة انطلاق يبدأ منها الرحلة:

فالحائر له الدور والحركة الدورية حول القطب، وصاحب الطريق المستطيل مائل خارج عن المقصود طالب ما هو فيه صاحب خيال إلى غايته: فله مِن وإلى وما بينهما، وصاحب الحركة الدورية لا بدء له فيلزمه "مِن" ولا غاية فتحكم عليه "إلى"، فله الوجود الأتم وهو المؤتى جوامع الكلم والحكم[٨٣].

تتعارضُ الحيرةُ عند ابن عربى– هنا– مع الحركة، فتصبح حالةً من الشلل، تسلبُ المؤمنَ غايتَه وموضوعَه وهدفَه. وحين يكتشف الحاجُّ أن الله كامن فى نفسه (محايث لها) وكامن أيضًا فى "مكان ما" خارجًا (متعاليًا) لا يعود الحاجُّ محتاجًا إلى الحجِّ؛ لأن المَزَارَ موجود داخله حقًا. وعليه، فالشلل الذى تصيب به الحيرةُ الإنسانَ (المتحير) "المتمركز إلهيًا" ليس حالة سلبية على الإطلاق، وإنما هو تخلٍّ عن رحلة وهمية لا ضرورة لها إلى شىء هو الحاجُّ نفسه.

وتتعلق القضية الأخيرة فى إشارات ابن عربى عن **نوح** بالمؤديات الاجتماعية التى تنطوى عليها **الحيرة** وطاقتها الهدَّامة الكامنة فيها. **فالفص النوحى** أحد المواضع القليلة فى كتاب ***فصوص الحكم*** التى يُشار فيها– وإنْ بشكل خافت– إلى الإمكانات السياسية المضمَّنة فى حالة الحيرة– اكتشاف الحق داخل الذات– وإنْ لم تسبر أغوارها تمامًا. وفى غالب الأمر، يجد النقاد المحدثون من ذوى البرامج السياسية فى إعادة تفسير النزعات الصوفية على اختلافها فى القرون الوسطى مفردات ثورية، وبصفة خاصة تلك النزعات التى تؤكد وجود الإلهى داخل البشرى. ولعل أوضح مثال على ذلك قراءة إرنست بلوخ Ernst Bloch الماركسية للعلامة إيكهارت فى كتابه ***الإلحاد فى المسيحية*** ***Atheismus im Christentum***. يغدو إلحاحُ إيكهارت– فيما يرى إرنست بلوخ– على الوحدة بين الله والنَّفْس إيماءةً تهديمية وتحريرية ترى– فى نهاية المطاف– "كنز السماء ملك الإنسان"[٨٤]. ولذا، فطبقًا لبلوخ، لا يشبع إيكهارت حاجة "الذات التواقة" فحسب، بل وأيضًا "المملكة السماوية فى تفتحها النازل على الأرض"[٨٥].

ولا يعنى ذلك كله أن ثمة محاولة لإنجاز قراءة تحريرية مماثلة لقراءة ابن عربى، فالقيود الوحيدة التى يهتم ابن عربى بكسرها قيود ميتافيزيقية خالصة. فما يستحق التعليقَ فى قراءة ابن عربى لقصة **نوح** الكيفيةُ التى يُفَكِّكُ بها حضورُ المتحيِّرِ التراتبَ الاجتماعى. والطريقة التى يتكلم بها نوح (كما هو أدناه) تقدم لنا حيرة غير المؤمنين بوصفها تهديدًا قائمًا يَتَقَصَّدُ المجتمعَ، قد يستفحل وينتشر إنْ لم يُقمع فى حينه:

"إنك إنْ تذرهم" أىْ تدعهم وتتركهم "يضلوا عبادك" أىْ يحيروهم فيخرجوهم من العبودية إلى ما فيهم من أسرار الربوبية فينظرون أنفسهم أربابًا بعدما كانوا عبيدًا؛ فهم العبيد الأرباب[٨٦].

إنْ كان الله يحلُّ الاختلافات ("الله بلا صفة")[٨٧]، فكل شخص يحمل بداخله هذه القدرة على حلِّ التراتبية، بصرف النظر عن وضعه الاجتماعى. وينجم تخوف **نوح** عن هذا التهديد الذى فطن إليه حين تكتشف النَّفْسُ نفسَها بنفسِها؛ فالحيرة ترفع العبد عن عبوديته، وتجعل كل شيء يومض ويتغير، فتعيد تحديدَ موقعِ الألوهيةِ فلا تمكث فى قلوب الخلفاء والملوك فقط، بل تنزل بها إلى أدنى درجات السلم الاجتماعى. وتذكرنا فقرة ابن عربى بملاحظة بلوخ؛ إذ ينطوى ابن عربى على استنارة حقيقية تحوِّل العبيد إلى أرباب.

خلاصة: "المواقف الحقيقية"

يمكن إجمال موقفىْ ابن عربى ودريدا من الحيرة على النحو الآتى: ارتياب متواصل فى الأنساق وبناة النسق، تصوير الوضوح تصويرًا راسخًا بأنه وهْمٌ مؤسس على جهل بالموقف الحقيقى، فَهْم القوة التى تتحرك حركة دائبة والتى تتخلل التجليات أو النصوص دون أن تكشف عن نفسها أبدًا، بما يتوازى مع الإيمان بأن حالة الحيرة تُمكِّن المرءَ من لمح **الآخر** المراوغ الذى لا يراه مَن يحاولون التفكير فيه عقلاً... وتفضى بنا هذه الملاحظات إلى عدد من النقاط العامة يمكن عرضها على النحو الآتى:

الحيرة "موقف حقيقى". البلبلة أو الالتباس أو الزيغ- عند ابن عربى ودريدا- وضعٌ عام أصلى سابق على الله أو النص، وعلى أية محاولة للحديث عنهما. فالعارف الحقيقى- عند ابن عربى- يرى تفلسف أقرانه وتنظيراتهم اللاهوتية بعين البصيرة (ولا يستبعدها)؛ فهو يفهم أن "الوضع الكلى [لله] هو التحير"[٨٨]، وأن فيضًا إلهيًا يكمن من وراء كل صورة وكل مفهوم يقدمونه عن **الحق**. أما الناقد التفكيكى فيطوى أسبقيةَ المعنى بالحيرة؛ إذ يفطن عبر الهدوء الظاهر على النص إلى "'النزاعِ الناشط المتحرك بين القوى المختلفة' الكامنة تحته"[٨٩]، فيرى فيه هدمًا وشيكًا لأيِّ تفسير وتقويضًا لكل تفسير.

الحيرة موقف حتمى. البلبلة أو الالتباس أو الزيغ التى يمهد لها كل من الاختلاف المرجئ و**الحق** لا يمكن التغلب عليها؛ فما من معجم لاهوتى بقادر على ربط **الحق** بصورة واحدة، آمنة وثابتة، كما لا يوجد تأويل يحول دون "سير النص على غير هُدى فى الأساس"(٩٠). يتحرك **الحق** من خلال تنويعة من التجليات المحيرة، يتحرك من **ظاهر** إلى **ظاهر**، وكذلك النص يتحرك من خلال سلسلة من التفاسير المختلفة التى تثير كل منها الحيرة على حد سواء. وعند ابن عربى ودريدا كليهما، ليس بالإمكان تقييد فيضان المعانى والتجليات المحيرة أو مقاومتها؛ فالحيرة هى حقيقة الله الدلالية.

الحيرة موقف عسير يتميز بالإخلاص. تأتى كلمة **كافر** ("بمعنى ملحد وغير مؤمن") من الجذر العربى كَفَرَ، الذى يعنى أخفى أو حَجَبَ. فعلى المستوى الإتيمولوجى، **الكافر** هو مَن يُخفى الحقيقة فى قلبه(٩١). ويعنى ذلك عند ابن عربى رفْضُ معرفة الحيرة التى يصيبنا بها "الموقف الحقيقى": رفْض معرفة أن **الحق** هو الخلق وليس الخلق فى آن معًا، رفْض معرفة أن **الحق** مُشبَّه ومُنَزَّه على حد سواء. فالسرُّ الذى تنطوى عليه النَّفْسُ **الأكبرية**– ومفاده أنها جزء من **الحق**– محجوب (مكفور به) نتيجة القول بعلو الله (التنزيه) الذى هو نصف الحقيقة فقط. يكتب ابن عربى: "فنحن نحرِّم التفكير النظرى البتة، لأنه يورث صاحبه مكرًا وعدم إخلاص"(٩٢). إن "تغطية" أو "حجب" الفكرة القائلة بأن الله يمتنع على التصور امتناعًا جذريًا بتأويلاتنا الخاصة عن الألوهية تجعل حيواتنا الروحية أيسر لنا، وإنْ كنا نرغب فى لقاء حقيقى **بالحق** فعلينا أن نتهيأ لتجربة الحيرة ولا نبحث عن الطمأنينة فى صور مريحة مكرورة.

عند الحديث عن "تيار اللاهوت التفكيكى" (داخل السياق المسيحى على الأخص)، اقترح دريدا تطبيقات لاهوتية تنطوى على شَبَهٍ بالتفكيك أقوى من شبهها بأىِّ شىء آخر، اقترح تطبيق أصالة روحية "عارية":

... ثمة موضع **يتحرر** عنده اللاهوت مما تَطَعَّمَ به، وينعتق من الأنا الأعلى الميتافيزيقى الفلسفى، بحيث **يكشف** عن أصالة "الإنجيل"، أصالة الرسالة الإنجيلية. ومن ثم، فالتفكيك تقنية مفيدة من منظور الإيمان، على الأقل فى نقد النزعة الأرسطية أو التوماوية، وكذلك من المنظور المؤسسى؛ فالحاجة ماسَّة إلى نقد المؤسسة اللاهوتية من أولها إلى آخرها، تلك المؤسسة التى **وَارَتْ**– على ما يُظن– الرسالة المسيحية الأصيلة وأخفتها. [ذلك موضع يبدو عنده أيضًا] أن الإيمان الحقيقى كائن عند أطراف **الكتاب المقدس** وشديد القرب منه على حد سواء، وإنه لإيمان يمضى على طريق حُرٍّ مغامر محفوف بالمخاطر (التشديد من عندى)(٩٣).

وبرغم اختلاف السياقات، يبدو أن دريدا– فى حقيقة أمره– يقول قولاً يماثل قول ابن عربى مماثلة تلفت الانتباه: الأبنية "الميتافيزيقية الفلسفية" التى قد حاولت مؤسسات عديدة (من أمثال الأشاعرة والمعتزلة) أن تُبَسِّطَ من خلالها كُنْهَ **الله** بوضعه فى نظام ما على مدى قرون، قد تأسست على "مواراة" الألوهية الحقة وحجبها. فالحيرة عند ابن عربى تقدم لنا– من طرق عديدة– سبقًا إسلاميًا لـ"إيمان يمضى على طريق حُرٍّ مغامر محفوف بالمخاطر". وإنه لإيمان يتحرر من الميتافيزيقا، وإنه ليتحرر من الحُجُبِ والصور والأصنام.

الحيرة موقف مرغوب. فى كل من التصوف والتفكيك تظل النقطة الأساسية واحدة: حين نكون متحيرين نرى الأشياء التى تفوتنا ونحن نعتقد أننا نعرف ما نفعله تمامًا. نرى اختلاف الاختلاف the difference of difference.

والحق أن هيدجر يرى رأيًا مماثلاً. إذ حين يصيبنا مكروه كأن تتكسر أداة نستخدمها أو نقع ضحية حادث غير متوقع أو نعانى من خيانة صديق أو شريك، فتتعطل مشروعاتنا، نرى بشكل حقيقى– للحظة– أن عالمنا ينبنى ويندرج فى سياق يعطيه معنى. ويقول هيدجر إنه فى هذه اللحظة التى يحدث فيها هذا "التعطل" نلمح

"عالمية العالم" the worldhood of the world. إن كثرة التجليات المحيِّرة تجعل المؤمن المنذهل قادرًا على لمح "ألوهية" الله، وبالطريقة نفسها تجعل صورُ **الآخرِ** المتزايدةُ باستمرار دريداَ قادرًا على لمح آخرية **الآخر في تمامه**. ومن ثمَّ، فاشتراك التصوف والتفكيك فى اعتراضهما على الفكر العقلانى الميتافيزيقى يجد أيضًا جوابًا مشتركًا: إذا كانت الميتافيزيقا تُعمينا/تَحجبنا عن الموقف الحقيقى– وإذا كانت الحيرة أو البلبلة تشلُّ رغبتنا العقلانية فى النسق– فعندئذ سنبدأ حقًا فى "الرؤية"، بعد أن نكون قد تعلمنا الرغبة فى الالتباس والبلبلة وليس الهرب منهما.

هوامش الفصل الثانى

(١) F. Nietzsche, *Twilight of the Idols*, trans. R.J. Hollingdale. London: Penguin, 1990, p. 35.

(٢) Found in Ibn 'Arabi, *Fusus al-Hikem*, A. E. Affifi (ed.), Beirut: Dar al-kutub al-'Arabi, 1946, p. 73. Trans. Ralph Austin as *The Bezels of Wisdom*, New Jersey: Paulist Press, 1980, p. 79.

(٣) Jacques Derrida, *Positions*, trans. Alan Bass, London: Athlone Press, 1987, p. 45.

(٤) *The Bezels of Wisdom*, p. 254, *Fusus al-Hikem*, p. 200

(٥) Jacques Derrida, *L' écriture et la Différence*, Paris: Editions du Seuil, 1967, p. 224. Transl. Alan Bass as *Writing and Difference*, London: Routledge and Kegan, 1978, p. 151

(٦) Anthony Kenny (ed.), *The Wittgenstein Reader*, London: Blackwell, 1994. p. 271.

(٧) S. H. Nasr and Oliver Leaman (eds), *Routledge History of Islamic Philosophy*, London: Routledge and Kegan, 1996, p. 390.

(٨) Ibid., p.115.

(٩) A. E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Ibnul Arabi*, Cambridge: Cambridge University Press, 1939, p. xi.

(١٠) Ibid., p. xix.

(١١) S. Hirtenstein and M. Tiernan (eds), *Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume*, Dorset: Element, 1993, p. 350

(١٢) Ibid., p. 311.

(١٣) Ibid., p. 219.

(١٤) Ibid., p. 224

(١٥) J. Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity*, Boston: MIT Press, 1987, p.181.

(١٦) M. C. Taylor, *ErRing: A Postmodern A/theology*, Chicago: Chicago University Press, 1984, p. 13.

(١٧) J. Ellis, *Against Deconstruction*, New Jersey, Princeton University Press, 1989, pp. 8,13, 66; R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, New York: Cambridge University Press, 1989, p. 125.

(١٨) C. Norris, *Derrida*, London: Fontana, 1987, p. 156.

(١٩) Rodolphe Gasché, 'Infrastructures and Systematicity', in J. Sallis (ed.), *Deconstruction and Philosophy*, Chicago: Chicago University Press, 1987, p. 4.

(٢٠) Muhyiddin Ibn 'Arabi: *A Commemorative Volume*, p. 351.

(٢١) W. G. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany: SUNY Press, 1989, p. 3. The Arabic edition of the *Futuhat* used is Osman Yahia's four volume *Futuhat al-Makkiyya*, Cairo: Al-Hay'at al-Misriyyat al-'Amma li'l-Kitab, 1972.

(٢٢) *The Bezels of Wisdom*, p. 65, *Fusus al-Hikem*.p. 62.

(٢٣) *The Bezels of Wisdom*, p. 79, *Fusus al-Hikem*, p. 73.

ولعله من المثير للاهتمام أن هذا القول يتعذر تتبع سنده؛ مما يجعل المرء يخمن أن قائله ابن عربى نفسه. ولا يمنع المرء نفسه من التفكير هنا فى مقولة إيكهارت: "أتضرع إلى الله أن يحررنى من الله".

(٢٤) W.G. Chittick, *Sufi Path*, p. 348; *Futuhat*, II.211.29.

(٢٥) *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, trans. C. Luibheid, London: SPCK. 1987. p. 58.

(٢٦) D. Turner, *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*, London: Cambridge University Press, 1993, p. 278.

(٢٧) P. Kamuf (ed.), *A Derrida Reader: Between the Blinds*, Exeter: Harvester Wheatsheaf, 1991, p. 414; French text used is Jacques Derrida, *Psyché: Inventions de l'autre*, Paris: Editions Galilée, 1987, p. 168.

(٢٨) *A Derrida Reader*, p. 217; *Psyché*, p. 33.

(٢٩) W.G. Chittic, *Sufi Path*, p. 380; *Futuhat* IV.279.26.

(٣٠) *The Bezels of Wisdom*, p. 87.

(٣١) *The Bezels of Wisdom*, p. 162, *Fusus al-Hikem*, p. 131.

(٣٢) Jacques Derrida,"How to Avoid Speaking: Denials", trans. K. Frieden. in H. Coward and T. Foshay (eds), *Derrida and Negative Theology*, Albany, NY: State University of New York Press, p. 77.

(٣٣) بعد انتهاء ابن عربى من كتابه ***فصوص الحكم***، كتب عملاً ثانيًا يلخص الموضوعات الرئيسة فى **الفصوص** ويشرحها. ولأهمية **الفصوص**، فهذا العمل الثانى (الموسوم بـ ***نقش الفصوص***) لاقى أيضًا قدرًا من العناية فى التراث الشارح؛ فقد اهتم به جامى- من بين آخرين- وكتب عنه كتابًا عنوانه ***نقد النصوص فى شرح نقش الفصوص***. وقام بترجمته شيتيك تحت عنوان:

"The Imprint of the Bezels of Wisdom", *Journal of the Muhyiddin Ibn'Arabi Society* 1, 1982, pp. 30-93.

(٣٤) Ibid., p. 91.

(٣٥) Ibid., p. 92.

(٣٦) Ibid., p. 92.

(٣٧) Ibid., p. 93.

(٣٨) Ibid., p. 92.

(٣٩) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 292; *L'Ecriture*, p. 427

(٤٠) N. Midgley (ed.), *Responsibilities of Deconstruction*, Coventry: Warwick Journal of Philosophy, 1997, p.16

(٤١) 'La différance' in Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass, Brighton: Harvester Press, 1982, p. 22. French edition used is *Marges de la Philosophie*, Paris, Editions du Seuil. 1972.

(٤٢) Jacques Derrida, *Positions*, p. 84

(٤٣) Ibid., p. 85.

(٤٤) Ibid., p. 45.

(٤٥) Jacques Derrida, *Dissemination*, trans. Barbara Johnson, London: AthlonePress, 1981; French text Jacques Derrida. *La Dissémination*, Paris: Editions du Seuil, 1972, p. 22.

(٤٦) W. G.Chittick, *Sufi Path*, p. 335.

(٤٧) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 336/*Futuhat* I.266.15.

(٤٨) Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, p. 317

(٤٩) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p338/*Futuhat* III. 465. 25.

(٥٠) *A Derrida Reader*, p. 253; *Psyché*, p. 210.

(٥١) *A Derrida Reader*, p. 244, *Psyché*, p. 203.

(٥٢) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p.159.

(٥٣) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 151; L'Ecriture, p.224.

(٥٤) *A Derrida Reader*, p. 249/*Psyché*, p. 207

(٥٥) A Derrida Reader, p. 249, *Psyché*, p. 207.

(٥٦) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 281.

(٥٧) *A Derrida Reader*, p. 245, *Psyché*, p. 204.

(٥٨) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 68, *L'Ecriture*, p.103.

(٥٩) *A Derrida Reader*, p. 246.

(٦٠)Jakob Boehme, *Six Theosophic Points*, cited in W. Kaufmann, *From Shakespeare to Existentialism*, New York: Doublay, 1960, p. 35.

(٦١)Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 75.

(٦٢) *A Derrida Reader*, p. 248.

(٦٣) R. Rorty, 'The Reification of Language', in C. Guignon (ed.), *Cambridge Companion to Heidegger*, London: Cambridge University Press, 1983, p. 352.

(٦٤) Taken from G. Hartmann, *Psychoanalysis and the Question of the Text*, p. 142.

(٦٥)*A Derrida Reader*, p. 253.

(٦٦) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 83.

(٦٧)*A derrida Reader*, p. 253.

(٦٨) Post-Scriptum: Aporias, Ways and Voices', trans. J. P. Leavery, Jr, in H. Coward and T. Foshay (eds), *Derrida and Negative Theology*, Albany: SUNY Press, 1993, p. 292.

(٦٩) Midgley, *Responsibilities of Deconstruction*, p. 34.

(٧٠) *A Derrida Reader*, p. 248, *Psyché*. pp. 206-7.

(٧١) Jacques Derrida, *Dissemination*, p. 268, La Dissémination, p. 300.

(٧٢) Jacques Derrida, *Dissemination*, p. 350

(٧٣) *The Bezels of Wisdom*, p. 76, *Fusus al-Hikem*, p. 70.

(٧٤) *The Bezels of Wisdom*, p. 79, *Fusus al-Hikem*, p. 73.

(٧٥) Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, p. 22.

(٧٦) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 156, II.671.5.

(٧٧) *The Bezels of Wisdom*, p. 76, *Fusus al-Hikem*, p. 70-71.

(٧٨) *The Bezels of Wisdom*, pp. 76-77, *Fusus al-Hikem*, p. 71. Austin's notes are in parantheses.

(٧٩) *The Bezels of Wisdom*, p. 79.

(٨٠) *The Bezels of Wisdom*, p. 80, *Fusus al-Hikem*, p. 73.

(٨١) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 380.

(٨٢) Ibid.

(٨٣) *The Bezels of Wisdom*, p. 79, *Fusus al-Hikem*, p. 73. Austin's notes in parantheses.

(٨٤) E, Bloch, *Atheismus in Christentum*, taken from the *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, vol. 14, p. 95.

(٨٥) Ibid., p. 287.

(٨٦) *The Bezels of Wisdom*, p. 80, *Fusus al-Hikem*, p. 74.

(٨٧) W.G. Chittick, *Sufi Path*, p. 73/*Futuhat* II.499.7.

(٨٨) *The Bezels of Wisdom*, p. 254.

(٨٩) *Margins of Philosophy*, p. 18, *Marges de la Philosophie*, p. 19.

(٩٠) Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, p. 317.

(٩١) R. Austin, 'Meditations upon the vocabulary of Love and Union in Ibn 'Arabi's Thought', Journal of the Muhyiddin Ibn'Arabi Society III, 1984, 7.

(٩٢) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 203/*Futuhat,* II.523. 2.

(٩٣) Kevin Hart, "Jacques Derrida: The "God" Effect", in P. Blond (ed.), *Post-Secular Philosophy*, London: Routledge, 1998, p. 262.

الفصل الثالث

سَدَنَة الكتاب

معنى اللاتناهى فى علم التأويل الصوفى والتفكيكى

لعل ما نستخلصه من تاريخ التأويل الملاحظة الآتية: كان الغرض الأول من التأويل فهم كلمة الله وشرحها، ثم شمل هذا الغرض- فى نهاية المطاف- محاولة تقنين عملية شرح كلمة الإنسان. ففى القرن التاسع عشر، تعلمنا من هيجل Hegel أولاً، ثم من نيتشه بشكل أعمق، أن الله قد مات. وفى القرن العشرين، قال لنا كوجيف Kojève وتلامذته من أمثال فوكو إن الإنسان قد مات؛ فانفتحت بذلك الأبواب- إن جاز التعبير- على هاوية التفكيك ما بعد الأنثروبولوجى Postanthropological deconstruction. وكلما اتسع مجال التأويل وشموله تلاشى مصدرا المعنى الأصليان- الله

والإنسان- آخذين معهما الكون أو العالم، فلم يعد أمامنا سوى ثرثرتنا التى اخترنا- بمحض إرادتنا- أن نسميها فلسفة اللغة أو الفلسفة اللغوية أو ما أشبه من مسميات. فإنْ كان اللاشيء هو الواقع، وإنْ كان الواقع هو اللاشيء، فلا فرق بين السطور المكتوبة فى نص والمسافات البيضاء الفارغة بين هذه السطور (ستانلى روزن، *التأويل سياسة*)[١].

لقد اخترت أن أبدأ هذا الفصل المخصص لمناقشة تصورات عملية التأويل عند ابن عربى ودريدا بملاحظات روزن Rosen التنبؤية لسببين: أولهما أنها تلخص بشكل عميق (مع أنه قد مضى عليها عقد من الزمان) المكانةَ التى وصل إليها التأويل المعاصر فى استكشافه موت الذات والمؤلف والأعمال المعتمدة الموثوق فيها، وما تبع ذلك من نتائج أثرت فى طريقة قراءتنا الكتب. ومن الواضح أن القضية التى تنصبُّ عليها ملاحظة روزن صارت مألوفة حاليًا؛ فانهيار الذات وفقدان الثقة فى الموضوع وزوال العديد من المؤسسات- وبالتبعية زوال **علة وجودها** اللاهوتية- قد تسبب فى زوال أىِّ معنى راسخ يتداوله الناس. وإنْ كان القرَّاء والكُتَّاب على السواء- فيما يقول أحد المنظرين- ليسوا فى حقيقة أمرهم سوى "شبكات من الاعتقادات والرغبات عديمة المركز"[٢] فكيف تستأنف الموجودات الإنسانية قراءة وكتابة صفحات من الرموز لا تحظى بقبول أو رضى؟ ذلك سؤال واجهه ابن عربى ودريدا على السواء، كلٌّ فى عصره، وإنْ كانت القضية التى كانت مصدر المشكلة عند الشيخ الأكبر هى قضية عدم تناهى العقل الإلهى لا قضية صراع بين منظورات تأويلية متعددة. أما السبب الثانى الذى اضطرنى أن أبدأ فصلاً عن

التأويل الصوفى فى القرن الثالث عشر بذكر "هاوية التفكيك ما بعد الأنثروبولوجى" فيتمثل فى الآتى: بقدر ما يلفتنا عمل دريدا عن النص اللامتناهى إلى أن أفكار ابن عربى معاصرة له بشكل يثير الغرابة، يُلْقِى فهمُ ابن عربى ما تعنيه قراءة القــرآن الضوءَ على النسب الأبعد الذى إليه يرجع عمل دريدا.

ولعل من أهداف هذا الفصل تفنيد رؤية روزن التبسيطية الرائجة عن تاريخ التأويل بما هو تاريخ انحدار طويل من عدم التباس **الكلمة المقدسة** المتعالية إلــى فراغ هاوية التفكيك، وذلك من خلال المقارنة بين ابن عربى ودريدا. فــى روايــة التاريخ هذه، ارتقت حرية القارئ شيئًا فشيئًا بفضل **التخلص من هالة القداسة** التى كانت تحيط بعملية القراءة، من سجن **الكتاب** الذى فرضته التعــاليم الكنــسية إلــى حرية **النص** الدلالية. ونحن نسمع هذا الرأى كثيرًا، وبصفة خاصـــة فيمـــا يتعلــق بمرحلة دريدا، فقد عَرَّفَ المفكر ذائع الصيت مارك س. تايلور التفكيــكَ تعريفًــا جديدًا بأنه "'تأويل' موت **الله**"[٣]؛ مما يدل ضمنًا على أن شبح **الله** غير المُفَكَّكِ كان لا يزال يطوف بروح عصر التنوير (متخذًا هيئة **قصد المؤلف**)، فيحدّ من عوامــل التغير ويتجاهل الأغيار ويقيد (وأحيانًا يحظر) التفاسير؛ الأمر الذى يدفع المفــسِّر دومًا إلى بحث عديم الجدوى عن "ما يحاول **المؤلف/الملك** (A)uther قوله". ضمن حدود هذا التاريخ، يأتى التفكيك **ضربةً قاضيةً** على مــستوى الدلالـــة، إذ يبـــدد- أخيرًا- شبح النص ويحررنا من مخافـــة التفــسير المغلــوط misinterpretation بإيضاح أنه **ما من شىء** (بالمعنى الحرفى تمامًا) نخشاه.

إن فهم مكانة دريدا فى تاريخ التأويل بهذه الطريقة لا بد أن يتغير. لا لأنه فهم خاطئ من حيث المبدأ، وإنما لأنه فهم يستند إلى نظرة غير سديدة، شديدة التبــسيط، للكيفية التى قرأ بها- فعليًا- مفكرو العصور الوسطى نصوصَهم. فالتفكيك لم "يحرر" النص من الفهم العليل الذى فرضه اللاهوت، بل على العكس، لـــم تكـــن المرونـــة النصية لدى المفسِّر فى العصور الوسطى تقل عن مرونة القارئ التفكيكى حاليًـــا؛ إذ كان يوجد عدد كبير من التفاسير المختلفة، المتغايرة فيما بينها، على نحو ما يحـــدث

فى أشد الدروس التفكيكية مغالاةً. وهذا التنبيه أو التحذير الآتى الذى قاله بورخيس Borges بطريقة لا تنسى- استنادًا إلى إيماءة معيارية حاليًا فى تاريخ الأفكار- لا يعنى الاستخفاف بما كان عليه عقل العصور الوسطى من تركيب وتعقيد:

> إن التصور الذى مفاده أن **الكتب المقدسة** لها قيمة رمزية (بصرف النظر عن قيمتها الحرفية) تصور قديم ولا يناقض العقل...
>
> كان يُعتقد أن العمل الذى أملته **روح مقدسة** نص مطلق. وبكلام آخر، فالنص الذى تسهم فى وجوده الصدفة يُعَدُّ صفرًا. هذه الفرضية الأولى الغريبة ومؤداها أن ثمة كتابًا لا تمسّه المصادفة ينطوى على أغراض لا تتناهى تلقائيًا- هذه الفرضية جعلت المفسِّرين يعيدون ترتيب الكلمات المقدسة؛ فصار بهم الحال إلى إيجاد قيمة عددية للحروف، تأملوا هيئاتها ولاحظوا الحروف الصغيرة والحروف الكبيرة، وبحثوا فى أشكال التطريز acrostics والجناس التصحيفى anagrams، كما قاموا بأعمال تفسيرية أخرى تميزت بالدقة والصرامة ليس من الصعب السخرية أو التقليل من قيمتها. وعذرهم فى ذلك أنه ما من شيء يمكن أن يكون عارضًا أو حادثًا فى عمل يمليه عقل لا متناه(٤).

يلفتنا بورخيس، بأسلوبه البليغ الدال على سعة الاطلاع، إلى أن التعدد الدلالى ليس وقفًا على القرن العشرين بل هو شغف **قديم** قدم ***الزُهار Zohar*** أو كتاب فيلو ***أمثوليات القوانين*** (*) Philo's *Allegories of the Laws*، أو شروح ابن عباس رضى الله عنه أو القديس أوغسطين. وفى الفقرة المقتبسة أعلاه، يحيل بورخيس إلى

(*) يُنسب ***سفر زُهار*** إلى الحبر موسى بن شمطوب الليونى على ما استقر الباحثون مؤخرًا. وهو عبارة عن ديوان من تسعة عشر رسالة تقدم تصورًا صوفيًا قاباليًا عن الحروف والأعداد؛ فيجعل لكل علامة فى التوراة معنى باطنيًا. وقد صار "الزهار" مثل المدونة الديونيسيوسية (أعمال ديونيسيوس الأريوباجى المنتحِل) موضع تزيّدات خرافية. وكان أن حاول المفكر اليهودى فيلو السكندرى (القرن الأولَ الميلادى) التوفيق بين الفلسفة اليونانية واليهودية مستخدمًا الأمثولة أو التمثيل الكنائى فى محاولته. وقد تم توظيف هذا المنهج فى رسائل **الزُهار**- المترجم.

القاباليين اليهود jewish Kabbalists، وليس من الصعب توسيع الإحالة لتشمل ابنَ عربى (ودريدا نفسَه فيما يَدَّعِى هابرماس). إن "التدقيقات التفسيرية الصارمة" التى يذكرها بورخيس بوصفها خصائص نص لا تتناهى قراءتُه- النظر إلى الحروف من حيث قيمتها العددية واشتقاق المعنى استنادًا إلى هيئاتها وترتيباتها المتنوعة، واستخلاص أشكال التطريز والجناس التصحيفى من مقاطع الآية حسب ظاهرها- توجد كلها بوصفها خصائص التأويل المعيارية عند الشيخ الأكبر نفسه. وسواء تعلق الأمر، عند ابن عربى، بإعادة تأويله الباطنى لتاريخ انتصار **دولة الموحدين** على الجيوش المسيحية فى عام ١١٩٤[٥]، أو تعلق بفهمه صورة الإنسان **(الإنسان الكامل)** استنادًا إلى حروف اسم النبى محمد، فإن عدم تناهى **العقل الإلهى** المحيط بكل شيء يحتاط لأىِّ فرق قرآنى دقيق، ولأىِّ "احتمال" أو "مصادفة" مزعومة، ولأىِّ انحراف أو تغير تأويلى، بوصفه تطورًا فى **الإرادة اللامتناهية** يجلّ عن الوصف.

وبطبيعة الحال، لم يعد معظمنا يقرأ النصوص بهذه الطريقة؛ إذ من غير المعقول أن نظن ونحن نقرأ رواية ما أن الروائى قد تنبأ من قبل بكل استجاباتنا الفردية للنص التى ينماز بها قارئ عن آخر (شخصيات ما فى الرواية تذكرنا بأفراد عائلتنا، أو ذكريات شخصية تثيرها فينا فقرات ما، إلخ). ومع ذلك، فالانفتاح الذى يبديه القارئ التفكيكى نحو النص- فيما يقول دريدا: حقيقة أنه "لا توجد إلا سياقات بلا مركز رُسُوٍّ مطلق"[٦]، مما يُحَوِّل النصَّ إلى ماكينة معنى meaning-machine تنتج معانى جديدة باستمرار- لا يختلف فى حقيقة أمره عن الانفتاح الذى يبديه المفسِّر **الصوفى** نحو "القرآن العظيم". وكما قد أوحى بورخيس، يُفَجِّرُ عقلُ **المؤلف** اللامتناهى[*] **القرآنَ** فيطلقه فى كل الاتجاهات على الفور، مما يسمح له بإلقاء معانٍ متنوعة لا متناهية على عدد من المتلقين لا متناه أيضًا. وفى حالتىْ التأويل الصوفى والتفكيكى، فالنصوصُ التى يمكن تأويلها إلى ما لا نهاية موضوعُ محلِّ نقاش؛ حتى وإنْ تباينت من حيث المبدأ الأسباب التى تجعلها تقبل التأويل إلى ما لا نهاية.

---

[*] المقصود بـ "عقل المؤلف اللامتناهى" الله الذى أوحى إلى نبيه الكتاب- المترجم.

وبكلمات أخرى، نحن نتناول تناظرًا ينطوى على (ولنقتبس عبارة ماكلنتير MacIntyre) "تراكم تدريجى... لمجموعات مختلفة وغير متجانسة ومتناقضة من النصوص المعتمدة"(٧) لها وقْع اللاتناهى نفسه على النص الحديث كما أن للعجز عن سَبْر **القصد الإلهى** وقْعَه على **الكتب المقدسة**. إنَّ لا تناهى العقل الإلهى من ناحية، ولا تناهى سلسلة السياقات المعاصرة من ناحية أخرى يؤديان- على السواء- إلى النتيجة نفسها: تكثر المعنى إلى ما لا نهاية. لقد قام دريدا بتقويض تعالى النص وكشف عن سرّه؛ ألا وهو أنه بلا "سرٍّ"، غير أنه لم "يحرره" تحريرًا نهائيًا من مخالب التأويل الأنطولاهوتى المتمركز لوغوسيًا؛ فأعاد إلى النص لا تناهيًا أصليًا كان موجودًا على أيام القديس بونافنتورا(*) Bonaventure والحَبْر موسى بن شمطوب الليونى Moses de leon والغزالى، ناهيك عن محيى الدين ابن عربى نفسه.

وقد يشعر البعض بقدر انزعاج نحو الاعتقاد فى أن دريدا قد أعاد إلى التأويل حسًا قروسطيًا باللاتناهى. وما من عجب فى أن يُتهم دريدا، أو يُمتدح، بنزوعه الصوفى فى عدد من المناسبات، وليس الباعث على ذلك مقالات من قبيل مقاله عن "**إدموند جابيس**" Edmond Jabès. وقد كان هابرماس أول مَن تهكم على دريدا- استنادًا إلى قراءة التفكيك قراءة عبرانية على نحو ما فعلت سوزان هاندلمان Susan Handelmann- فألحقه بـ"التصوف اليهودى" وبصفة خاصة مذهب "القابالين"(٨). **فالكتابة** **écriture** عند دريدا بإرجائها اللامتناهى "تُحيى من جديد تصورًا صوفيًا عن التراث يراه حدثَ كشفٍ **مؤجّلٍ** دومًا" (ص ١٨٢). فحرف الـ"a" فى كلمة Différance (= الاختلاف المرجئ) شبيه بحرف **الألف** عند الحَبْر

(*) القديس بونافنتورا (١٢١٧- ١٢٧٤): إيطالى تعلم فى فرنسا. وتقوم فلسفته على تركيبة تجمع ابن سينا وديونيسيوس المنتحل؛ فهو يتصور العالم على صورة هرمية ذات تراتب. أخذ من ابن سينا فكرة النفس بما هى مرآة كل شىء فجعلها "صورة العالم كله"، وقد صارت هى نفسها "عالمًا معقولاً". وأخذ من ديونيسيوس فكرة النظير من حيث هو قدرة استقبالية تتحدد بمكان كل كائن فى السلم الهرمى- المترجم.

مندل Mendel (فيما يخبرنا بذلك شولام Scholem): "الاستماع إلى **الألف** يعنى عدم الاستماع إلى حرف بعده؛ فهو تهيئة لكل اللغة المسموعة، وإنْ كان فى حد ذاته لا ينطوى على معنى بعينه" (ص ١٨٣). ولا تستغرق قراءة هابرماس بعناية وقتًا طويلاً حتى ندرك أن مؤلف "العقل التواصلى" يشن هجومًا على دريدا أو النزعة القابالية Kabbalism؛ علّته الافتتان بأن النص "يقبل القراءة إلى ما لا نهاية" (ص ١٦٦). إذ يؤدى هذا الافتتان- فى نهاية الأمر- إلى تسوية الفرق بين الفلسفة والأدب. وبتعبير آخر، ثمة تخوف عميق من أن يخلط الناس ماركس Marx بتولستوى Tolstoy وتولستوى بماركس؛ الأمر الذى يفضى بهابرماس إلى استخلاص أن علم التأويل القابالى المُحْدَث neo-Kabbalistic hermeneutics عند دريدا يُخفى "رغبةً فوضوية فى نقض استمرارية التاريخ"(٩).

وقبل الانتقال إلى المقارنة بين التأويل الصوفى والتفكيكى لا بد من الإشارة إلى أنه إذا كان نقاد من أمثال هابرماس ونوريس يختلفون حول ما إذا كان دريدا ينتمى إلى التراث الصوفى أم إلى التراث الفلسفى، فإن اختلافًا مماثلاً- بدرجة ما- يقع داخل حقل دراسات ابن عربى حول ما إذا كانت تصورات الشيخ الأكبر عن التأويل تنتمى إلى التراث الصوفى المسرف فى صوفيته أم إلى التراث التفسيرى المسرف فى تقليديته. وبتعبير آخر، ثمة اختلاف حول الطريقة التى صارت بها تأويل الشيخ الأكبر مرنة. لقد تركز الخلاف على استخدام مصطلح بعينه، ألا وهو **التأويل** الذى يعنى حرفيًا "المآل إلى"، وإنْ كان المصطلح- فى هذا السياق- يشير بوجه عام إلى تقنيات صوفية وباطنية فى عملية التفسير الدينى أكثر من كونه مرتبطًا بالإسلام الشيعى. تشجع ممارسة **التأويل** على تصور أن المعانى الداخلية (الباطنية) فى النص تتكثَّرُ تكثرًا لا يتناهى؛ فبدلاً من الاكتفاء بفعل تفسير النص يُحَرِّرُ **التأويلُ** النصَّ، فينقاد القارئ إلى مستوى كلى جديد من المعانى الأكبر. ويُعَدُّ هنرى كوربان Henry Corbin مقترحَ هذه الرؤية الأساسيَّ فى أعمال ابن عربى. ولأن كوربان أمضى سنوات عديدة فى التدريس فى إيران، يميل معظم النقاد إلى رؤية ربط

كوربان ابن عربى **بالتأويل** جزءًا من رغبته العامة فى تقديم الشيخ الأكبر بوصفه "شيعيًا صرفًا"(١٠). ومن المعروف أن شيتيك يعارض كوربان حين يلحظ أن معظم إشارات ابن عربى إلى **التأويل** فى كتابه ***الفتوحات المكية*** إشارات سلبية بشكل واضح. وبطبيعة الحال، ليست معرفة شيتيك بموضوعه وبخصائص مجال دراسته محل نقاش، غير أنه يبدو فى معارضته كوربان مضطرًا إلى ادعاء تقليدية التأويل عند ابن عربى؛ بحجة أنه "يوقر النص الحرفى توقيرًا عظيمًا"(١١)، وهو ما لا يعقل بعض الشىء. ولا حرج على قارئ ***فصوص الحكم***- بما يحويه من معارف صوفية فى حساب الجمل وتتبع دلالات اللفظة تتبعًا غريبًا والتفاسير الغامضة وانتقاد النبى نوح ضمنًا وامتداح الطاغية فرعون علنًا- إنْ رأى رأيًا آخر.

الكتاب **عند ابن عربى ودريدا: متى يكون النص الشاغر نصًا لا يتناهى؟**

كل موجود يجد فى القرآن ما يريد (ابن عربى، *الفتوحات المكية*، II، ٩٤).

لم يكن ابن عربى أول مَن اقترح عدم تناهى معانى النص القرآنى، وليست تفاسيرُه غير المعتادة أغربَ ما فى تاريخ التفسير القرآنى. فالغزالى يستشهد فى كلامه عن قواعد تلاوة القرآن (***كتاب آداب تلاوة القرآن***) بحديث أو قول مأثور من أقوال على كرَّم الله وجهه: "لو شئت لأوقرت سبعين بعيرًا من تفسير فاتحة الكتاب"(١٢). إذ لا يتقبل الغزالى- وحاله فى ذلك من حال ابن عربى الذى جاء بعده بقرنين من الزمان- الطريقةَ الضيقة التى يميل من خلالها العوامُّ (**أرباب الظواهر**) "إلى إغلاق الباب" أمام التفسير الباطنى (المرجع السابق، ص ٢٤٢)؛ فيدعو إلى مشروعية التفاسير الباطنية حين لا تستجيب الآية لمعنى معقول، بل وحتى تلك الآيات التى يمكن أن يفهمها القارئ العادى فهمًا تقليديًا يمكن تفسيرها تفسيرًا باطنيًا. وفى حقيقة الأمر، لا يؤيد الغزالى قبول النص التفسيرَ اللامتناهىَّ، بل يتبناه بالقدر الذى يطلق

معه وصف حجاب الجهل على الاعتقاد فى أن تفاسير القرآن الصحيحة هى التفاسير العامية (العقلانية، الواضحة اليسيرة) فقط. ولذا، لا بد من فهم أغرب الإشارات فى تأويل ابن عربى على أساس هذه الخلفية.

وعند مقارنة وجهتى نظر ابن عربى ودريدا عن التفسير، لا بد من تأكيد أن تأويل الشيخ الأكبر يتعلق تعلقًا كاملاً- تقريبًا- بالقرآن؛ إذ من النادر أن يمتد ما يقوله ابن عربى عن المعنى والتفسير إلى أعمال دنيوية أخرى أو إلى اللغة بوجه عام؛ فالشيخ الأكبر- على عكس دريدا- يجد فى القرآنِ الكتابَ الذى يتمتع بخصوصية أكبر من سائر الكتب(١٣). ومع أنه توجد مواضع فى كتاب ***الفتوحات المكية*** تنص على الاعتقاد فى فرادة الذات الإلهية، فإن تجلياتها المتنوعة تفضى بالنصوص كلها، سواء كانت قرآنية أم لا، إلى أن تكون متضمنة فى أشكال الظهور الإلهى:

> منا مَن يراه ويجهله... وكذلك الحب ما أحب أحد غير خالقه ولكن احتجب عنه تعالى بحب زينب وسعاد وهند وليلى والدنيا والدرهم والجاه وكل محبوب فى العالم. فأفنت الشعراء كلامهم فى الموجودات وهم لا يعلمون ولا يعرفون لم يسمعوا شعرًا ولا لغزًا ولا مدحًا ولا تغزلاً... من خلف حجب الصور(١٤).

وإنْ كان الله الموجود فى كل مكان وزمان مصدر كل تجلٍّ، وهو الحقيقة المحجوبة وراء الظاهر، فما من حكمة عندئذ فى محاولة العثور على الله فى هذا الكتاب الواحد، بل الحكمة هى محاولة رؤية أن الله قد كتب كل كتاب. ومثل هذا الإيمان بوجود الله على المستوى التأويلى فى كل مكان وزمان يبطل إبطالاً قويًا أية محاولة دنيوية لكتابة كتاب "ليس موضوعه الله" ويعطلها. فما الحيز المتاح للدنيوى ضمن حدود رؤية العالم هذه التى ترى كل **ظاهر**- كل "شعر ولغز ومدح وتغزل"- منطويًا على إمكانات إلهية؟

لعل الخاصية الأولى التى توحِّدُ بين نهجىْ التفسير الصوفى والتفكيكى هى عدم الإيمان البسيط بسرٍّ محدود وقاطع فى النص؛ أىْ الإيمان بأن النص ليس وسيلة البلاغ الوحيدة التى يمكن أن تتكرر إلى ما لا نهاية، وإنما هو- على الأصح- حامل يبثُّ معانى جديدة باستمرار طبقًا لموقف القارئ ولحظته؛ مما يعنى- عند الشيخ الأكبر ودريدا معًا- فيضًا لا نهاية له من المعانى المختلفة. وترد معظم تعليقات ابن عربى صراحةً على ذلك فى المجلد الثانى من كتابه ***الفتوحات المكية***:

> وبما قلنا فى الوجوه أنها مقصود إلهى، فليس يتحكم أحد على الله... ولكنه أمر محقق عن الله، وذلك أن الآيات المتلفظ بها من كلام الله بأىِّ وجه كان من قرآن أو كتاب منزل أو صحيفة أو خبر إلهى فهى آية على ما تحمله تلك الألفاظ من جميع الوجوه، أى على ما هى عليه مقصوده لمن أنزله بتلك الألفاظ الحاوية فى ذلك اللسان على تلك الوجوه، فإن مُنَزِّلَه عليم بتلك الوجوه كلها، وعليم بأن عباده متفاوتون فى النظر فيه، وأنه ما كلفهم من خطابه سوى ما فهموا عنه فيه، فكل مَن فهم من الآية وجهًا فذلك الوجه هو مقصود بهذه الآية فى حق هذا الواجد له[١٥].

فى المقام الأول، ليس للقرآن (الذى هو"كلام الله") رسالة واحدة بل عدد من الرسائل، يرتهن كل منها بكفاءة القارئ وموقفه. ولا تتناهى هذه الرسائل، أو هى فى أقل تقدير تتكثر بتكثر عدد مرات قراءة القرآن (ولا يمنع المرء نفسه هنا من التفكير فى قول إسحق لوريا Isaac Luria إنه يوجد ستمائة ألف "وجه" من التوراة على عدد قراءات مَن وُجِدَ من اليهود فى إسرائيل زمن الوحى، أو التفكير فى اعتقاد أحد الباحثين أن القرآن يحوى سبعة وسبعين ألف ومائتى علم، علم لكل حرف من حروف صفحاته)[١٦]. إن عقل المؤلف اللامتناهى [الله] "يُقَدِّرُ" نصَه تلبية لحاجة كل عبد من عبيده "على حدة". وقد أحكم اللهُ من قبل هذا الضبطَ التأويلى إحكامًا بالغًا. وفى حقيقة الأمر، يستند الشيخ الأكبر فى ذلك إلى إحاطة الله الزمنية،

فألوهية الله تتحقق بقدر ما يرى فى المستقبل كلَّ الطرق التى يمكن بها لمخلوقاته أن يفهموا كلماته. وطبقًا لابن عربى، فالله قد شاهد- من قبل- ما ينضح به القرآن من إمكانات تفسيرية لا نهاية لها، فهو يعرف مسبقًا الكيفية التى سيتجاوب بها كل فرد- من أفراد هذا الجمع الغفير من الناس- مع "كلمات الله التى لا تنفد". وترجع أهمية هذه الفقرة المقتبسة من ***الفتوحات المكية*** إلى أن ابن عربى يقدم فيها سببًا مختلفًا وأكثر تعقيدًا يفسر العمق الدلالى اللامتناهى فى القرآن؛ وهو سبب يرتكز إلى رؤية الله الاستعادية لكل قراءات القرآن المتراكمة. فالحال كما لو أن المرء يتخيل أن يبدأ شكسبير مسرحيته ***ماكبث*** بالنص على أنه يعرف أن ثلاثين ألف دراسة نقدية سوف تكتب عنه.

بحر بلا ساحل: القرآن مثلاً *نموذجيًا* على نصية لا تتناهى

ومما يَسَّرَ ذلكَ كلَّه- بطبيعة الحال- التصورُ الإسلامى المتميز عن **الكتاب** الحاوى كلَّ شىء فيه. ثم بعد قليل، نقرأ فى **الفتوحات المكية** ضمن القسم نفسه: "ولأن القرآن بحر بلا سواحل، وهو من الله، فهو يقصد كل المعانى التى يطلبها الكلام على عكس كلام المخلوقين"(١٧). وفى **سورة الأنعام**: تقول الملائكة(*) للنبى محمد "ما فرطنا فى الكتاب من شىء" (سورة الأنعام، آية ٣٨)، وهى العبارة التى يولع ابن عربى باقتباسها، وبخاصة فى كتابه ***فصوص الحكم***، فالقرآن "يشتمل على كل ما وقع وكل ما لم يقع"(١٨). هذا التصور المعتاد فى الإسلام عن القرآن بما هو "الكتاب الجامع"، يعنى- عند ابن عربى- أن الإنسان يجد فيه- بالمعنى الحرفى- كل شىء. يحوى نصُّ القرآن (وكلمة "القرآن" بحد ذاتها تأتى من الجذر قَرَنَ بمعنى "يجمع شيئًا إلى شىء") ما لا نهاية له من الصور، فهو بحر من الرموز

(*) لا أعرف لماذا استخدم ألموند كلمة angels فى هذا السياق بدلاً من كلمة god أو ما يشير إلى الملك جبريل- على التخصيص- الذى نزل بكلام الله (القرآن) على الرسول الخاتم، فضلا عن أن الظاهر من منطوق الآية أن المتكلم هو الله- المترجم.

ومستودعُ كلٍّ ما يمكن التفكير فيه وما سيمكن التفكير فيــه. ولنقــل بوضــوح إن القرآن هو الاستعارة الأقرب التى يمكننا استخدامها عند الحديث عن الله.

إن احتمال ألا يقدر نص ما على الإفصاح عن أىِّ **معنى** فــى ظــل ســياق مناسب- أىْ إمكان عدم وجود معنى وحيد أولىٍّ يرجع إليه الــنصُّ حتمًــا- هــذا الاحتمال يُعَدُّ إحدى خصائص كتابات دريدا التى تؤدى إلى فهم مغلوط يثير جــدلاً قويًا. ولعل تبادل التهم باستخدام الكلمات (لو أمكن هذا التعبير) بين دريدا وفيلسوف اللغة جون سيرل John Searle- الأمر الذى أدى بدريدا إلى كتابة مقالــه "**توقيــع حدث سياق** Signature Event Context"- تلقى الضوءَ على أسباب شعور دريدا بأن "قيمة **المعنى الحرفى الصحيح**[*] proper meaning تبدو أكثر إشكالية من أىِّ وقت مضى"[١٩]:

> تنتجُ الكتابةُ علامةً تشكل بدورها آلة إنتاج، ذلك أن اختفائى المستقبلى سيحول- من حيث المبدأ- دون القيام بالقراءة وإعادة الكتابــة، كمــا سيحول دون الإنتاج: الإنتاج بحد ذاته[٢٠].

وبمعنى ما، يوسع دريدا ما يقوله ابن عربى عن القرآن ليشمل كل كتاب: فلا نص له معنى واحد أو معنى "حرفى صحيح"؛ فالنص إمكان لا يتناهى من المعــانى الوشيكة، يتقبل دومًا القراءة وإعادة القراءة بطرق يختلف بعضها عن بعض اختلافًــا جذريًا. وبرغم أن دريدا يُقِرُّ بأن السياقات تعطى المعنى فهو يؤكد أنها لا يمكــن أن تتحكم فيه؛ لأن النص ينطوى دومًا على "إمكان انفصاله عــن مرجعــه أو مدلولــه بنيويًا" (ص ٣١٨). وعلى عكس تصور ابن عربى عن الله، نحن لا نقدر على توقــع الطريقة التى ستُقرأ بها نصوصنا، كما لا نقدر على التحكم فى الظــروف التأويليــة

(*) تشير كلمة proper عند دريدا إلى الدلالات الآتية: الصحيح، الحرفى، الخاص، الخصوصى، الممتلك امتلاكًا شرعيًا وسليمًا؛ بما يعنيه ذلك من الارتباطات بين الخاص proper والملكية property والملاءمة أو اللياقة propriety. ولا بد من اعتبار هذه الدلالات جميعها حين يستخدم دريدا هذه الكلمة التى اخترت هنا ترجمتها إلى: الحرفى الصحيح- المترجم.

التى يتصادف أن توضع فيها نصوصنا. فالمؤلفون ينقشون العلامات على صفحات بيضاء دون معرفة مَن سيفك شفرتها، وأين ومتى، وطبقًا لأية ظروف.

يتمثل الاختلاف الجوهرى بين هذين التصورين عن النص بما هو "ماكينة معنى" meaning machine فى الطريقة التى يرى بها ابنُ عربى القرآنَ مستودعًا من معانٍ لا تتناهى فلا تنفد أبدًا. وإذن، ثمة تصور عن "الامتلاء والغنى" fullness عند الشيخ الأكبر، وهو تصور غريب على النص التفكيكى غرابة مطلقة (إذ يفضل دريدا استخدام كلمة "الوفرة" plenitude)، وبخاصة أن دريدا يحذر مرارًا وتكرارًا فى أعماله من الخلط بين "التشتيت" dissemination و"تعدد المعانى" polysemeia. فالنص عند دريدا– وهو طفيلى فى الأساس– ليس غنيًا إلى ما لا نهاية وإنما هو الفقير إلى ما لا نهاية، ليس النص عنده مستودع ذخائر لا تنفد كما هو حال القرآن عند ابن عربى؛ فالنص يستمد غناه من ما يحيط به، ولا يملك بنفسه شيئًا يقدمه:

> إن الخطاب الحى بشبحيته وطيفه وصورته الزائفة ليس شيئًا جامدًا وليس عديم الدلالة؛ فهو يدل بالكاد، هكذا حاله دائمًا. هذا الدال الشحيح، هذا الخطاب الذى لا يرقى إلى مرتبة شيء كثير، حاله من حال كل الأشباح: هائم على غير هُدى errant. يتقلب فى هذا الطريق أو ذاك، شأن شخص ضلَّ طريقه... شأن مَن فقد رشدَه وصوابَه. إنه نَسل مارق منحرف فاسد، متشرد مغامر متسكع، يتيه فى الدروب لا يعرف مَن هو وما اسمه... مقتلع بلا جذور، لا بيت له ولا وطن. هذا الدال غير الدال تقريبًا يبقى تحت تصرف أىِّ قارئ فيلتقطه القدير وغير القدير، أما مَن لا يعرفون عنه شيئًا فيعرِّضونه لكل ما لا علاقة له به(٢١).

وبرغم أن لدينا نموذجين متوازيين عن النصوص التى يمكن أن تعنى كل الأشياء، فإن العلامات الشاردة wandering signs(*) عند دريدا- التى هى "تحت تصرف أىِّ قارئ"- يمكن ثَنْيُها أو ليُّها إلى ما لا نهاية بسبب فقدان ذاكرة amnesia حدث بطريقة ما. وتنجم هذه الليونة الدلالية عن فقدان الهوية. غير أنه يوجد وجه آخر مهم: إذا كانت النصوص عند دريدا تهدد الوحدة أو تنذر بتمزيقها، فهى عند ابن عربى **تُعَبِّرُ** عنها. هذا الكُنْهُ الفوضوى فى النص التفكيكى ("هائم على غير هُدى"، "منحرف"، "مارق"، "مغامر"، "مقتلع بلا جذور، لا بيت له ولا وطن") يروغ من السياقات، ويُقَوِّضُ الأنظمة، و"يكشف الستار عن صعوبة حقيقية دائمة"(٢٢)، أما أشد تفاسير القرآن تفاوتًا فيدعم- فى نهاية المطاف- الوحدة **والكتاب** الجامع، ويعلمنا أن نرى "التفاصيل فى سياق الكل... بوصفها جزءًا من الكل"(٢٣). إن إلحاح ابن عربى على أن **الكتاب** "ينهض قائمًا" بعد كل قراءة يُعَدُّ أفضل إيضاح للمنزلة التى يعطيها الشيخُ القرآنَ:

... الآخرون يرفعون القرآن من رقاده، ما دام تفسير **العلماء** يُنيمه بعد أن كان مرفوعًا. فمن أنعم الله عليه بالفلاح يرفع **الكتاب** بعد أن كان هاجعًا. فيُقِرّ بأن تفسيره له لا يضاهيه بحال...(٢٤).

وبتعبير آخر، فى كل مرة "يُستخدم" فيها القرآن (وتعبير "راقد أو هاجع" يرادف هنا تعبير مقروء أو مفهوم)، لا بد أن يتخذ بعدها وضعية القيام مرة أخرى؛ لتأكيد حقيقة أن دلالاته لا تنفد. ومما يثير الدهشة أن ابن عربى يمضى أبعد من ذلك؛ فحين يصف القرآن بأنه **مُنَزَّهٌ** (لا يضاهيه شىء) لا يكتفى بقول إننا لا نقدر على إنهاء فعل تفسير القرآن، فيمضى إلى مسألة مختلفة قليلاً؛ ألا وهى أنه ما من تفسير من تفاسيرنا للقرآن يستوعب الكلمة الإلهية الاستيعاب الحق. فالقرآن كتاب لا نتمكن من معرفة شىء عنه، إنه سرٌّ دفين دومًا وأبدًا؛ مما يجعل كل محاولاتنا لتفسيره ضربًا من سلسلة تخمينات يائسة.

(*) العلامات الشاردة أو الحائمة أو الجوَّالة، وبالمعنى الحرفى: العلامات التائهة، تذكرنا على الفور بأسطورة اليهودى التائه التى أشرت إليها من قبل- المترجم.

وإنْ كان هابرماس يعزو إلى التفكيك الافتتان بـ"قبول النص القراءةَ دومًا" فلعل الشيخ الأكبر كان يؤمن **بعدم** قبول النص القراءةَ مطلقًا. وحين يوسِّع ابن عربى من حدود كلمة **تنزيه** حتى تشمل القرآن، فهو يفترض- تقريبًا- أن النص نفسه لا يمكن تناوله؛ فيظل النص ينتج معانى دومًا دون أن يكشف أبدًا عن نفسه، بالطريقة عينها التى يكون بها **الحقُّ** مصدرًا لا يوصف لكل تجلياته دون أن يظهر بنفسه أبدًا. ولنضع نصب أعيننا نموذجًا آخر على النص الخفى a hidden text الذى "لا يضارعه" أبدًا أىُّ تفسير يُقَدَّمُ له، ألا وهو النموذج الذى يقدمه العلامة إيكهارت:

> ما من حكيم يحاول سَبْر غوره إلا ووجده أعمق مما ظَنَّ فيكتشف فيه أكثر مما اكتشف. ومهما سمعنا ومهما قيل لنا فهو يتضمن معنى آخر خفيًا(٢٥).

إن أكثر الناس علمًا لن يصل- فيما يرى إيكهارت- إلى قاع **الكتاب المقدس**، فثمة شىء يروغ ويستعصى دومًا. ويشبه هذا الموقفُ تعريفَ الله بأنه متعالٍ وبلا نهاية، شأن تصور إيكهارت عن تفسير **الكتاب المقدس**. ويستخدم إيكهارت- حاله فى ذلك من حال ابن عربى- عنصرًا متكررًا motif مألوفًا فيرى **الكتاب المقدس** بحرًا (وهى استعارة ترجع على الأقل إلى أوريجينس Origen (*))(٢٦). وفى حقيقة الأمر، يمضى ابن عربى إلى حد أبعد؛ فيوسِّع التَذْكِرَةَ القرآنية بأن الله يمتنع على التصور امتناعًا مطلقًا ("**ليس كمثله شىء**"، سورة الشورى: آية ١١) حتى تشمل القرآنَ نفسَه. وهى إيماءة تنقل، بمعنى ما، النص المقدس- فيما يرى ابن عربى- من تصور أنه خزينة كنز لا قرار لها إلى ضرب مختلف من الاستعارة: النص مثل راديو يبثُّ بثًا أحاديًا، فـ"يفتح" المؤلف قابلية فهم النص متى أراد، ليوصل معنى ما إلى قارئه المتحير، ثم "يغلق" قبول النص الإدراكَ بمجرد استلام الرسالة.

(*) لاهوتى مسيحى، يُعَدُّ أحد آباء الكنيسة. وقد عمل فى حقلى التدريس والتبشير، ووضع عددًا من الشروح التوراتية والرسائل اللاهوتية. عاش حتى منتصف القرن الثالث الميلادى- المترجم.

وفى سياق رؤية معاصرة، ثمة خاصية أخرى فى تأويل ابن عربى يبدو أنها تُرَجِّعُ أصداءَ إيماءاتٍ تفكيكية معينة، ألا وهى الطريقة اللافتة للنظر التى يتحدث بها الشيخ الأكبر عن **الله** و**الإنسان الكامل** و**القرآن**، فيقدم ما يمكن وصفه- بتعبيرات أكثر معاصرة- بأنه إزالة الفرق بين المؤلف والنص والقارئ. ففى كتابيه ***فصوص الحكم*** و***الفتوحات المكية***، يتحدث ابن عربى عن هذه التصورات الثلاثة المنفصلة بتعابير وأوصاف متقاربة أو متماثلة. وعلى سبيل المثال، يصف ابن عربى كلاً من النَّفْس والقرآن من خلال استعارة "بحر بلا ساحل" ("والنَّفْس بحر بلا ساحل"[٢٧])، ("فالقرآن بحر بلا ساحل..."[٢٨]). ومن ثم، تتكرر فكرة الربط بين الله والإنسان والقرآن باستمرار فى ثنايا كتابيه، فى إطار تصور ينطوى على ما لا نهاية له من الأشياء:

- فلله الصِّلات والوجوه والحقائق بلا حد.
- ... والقرآن العظيم... كلٌّ عظيمٌ يجمع فى إهابه كل الأشياء.
- كذلك، كل المعارف اللامتناهية التى يعلمها الله مجموعة فى الإنسان...[٢٩].

والحاصل لدينا أن **الإنسان الكامل** و**الكتاب العظيم** يقدمان نفسيهما كونًا صغيرًا بالنسبة إلى الله، فهما نسختان مصغَّرتان من اللاتناهى الجامع الذى يعكس محيطًا من الصور لا حدود له، وذلك هو الله[٣٠]. وحتى نفهم كيف "يهدم" تصورُ ابن عربى الفرقَ بين المؤلف والنص والقارئ، علينا أن نضع نصب أعيننا كُنْه العلاقة بين **الله** و**النَّفْس** فى كتابات الشيخ الأكبر، وهى مسألة "خلافية" لأنه ما من أحد يتقبل المدى الذى يمضى إليه ابن عربى حين يؤكد ألوهية النَّفْس ("فالله يمنع السرَّ الحقيقى من أنْ يُعرف، وهو أنه **نفْس** الأشياء من حيث الجوهر"[٣١]). إن سرَّ النَّفْس يتمتع بالامتياز لعلاقته بالله؛ فالحقيقة المحجوبة جزء من الله فى واقع أمرها، ومن هنا القول بأن "مَن عرف نَفْسَه فقد عرف ربه".

ومن المعروف أن عددًا من النقاد المحدثين قاموا بإعادة تأويل الـنَّفْس التي تفنى نفسَها بنفسها صوفيًا فى لاشيئية الله، على أساس أن فناءها يمثل تفكيك الـنَّفْس تفكيكًا قويًا شديد المعاصرة (وفى ذلك انظر أحدث أعمال دينيس ترنر Denys Turner عن القديس يوحنا الصليب John of the Cross)[٣٢]. غير أن ما يهمنا في هذا السياق النتائج التأويلية المترتبة على آراء ابن عربى عن الله والـنَّفْس والكيفية التى تُغَيِّرُ بها نشاطَ عملية التفسير وتؤثر فيه. فإذا كان قارئ القرآن قريبًا أو حتى جزءًا من **مؤلف** النص الذى يقرؤه- بطريقة ما، مراوغة- فلن يصبح مناسبًا ذلك الفهمُ التقليدى الذى يجعل العلاقة بين المؤلف والقارئ قائمة على نقل معلومات من كيان منفصل إلى كيان آخر. فعلى الأصح، صار فهمُ شيء من القرآن- عند المستنيرين- عمليةَ تذكر لما **قد عناه** القرآن مسبقًا. ولعل المظهر الأفلاطونى الأكثر وضوحًا فى إبستيمولوجيا ابن عربى، أن كل شيء يعرفه الإنسان- بما فيه ذلك الذى يقرؤه- هو فى حقيقة أمره "عملية تذكر **وتجديد** ما كان قد نسيه"[٣٣]. ومما له أهمية رؤية الكيفية التى يطبق بها الشيخ ذلك على المستوى التأويلى: ما الاستعارة الناجمة عن هذه العلاقة بين المؤلف والقارئ؟ إذا كان **مؤلف القرآن** قد "أودع"، حقًا، "في الإنسان معرفة كل الأشياء" (المرجع السابق)، فلن تكون عملية التأويل سوى تذكر شيء كامن فى الإنسان؛ أىْ لن تكون سوى تفعيل شيء مستتر، كان موجودًا فيه من قبل. وبذلك تغدو عملية فهم القرآن إسهامًا فى اتساعه أو توسيعه.

علم التأويل الإيجابى: احتفاء بتكثر المعنى

إنْ كان تكثر المعنى خاصية مشتركة فى التأويل الصوفى والتفكيكى فهو أيضًا موقف إيجابى وإثباتى فى جوهره، يتقاسمه ابن عربى ودريدا؛ فليس فى نصوص أىٍّ منهما أدنى مشكلة تتعلق بالحرية المطلقة، كما لا يُبْدِى أىٌّ منهما أىَّ انزعاج أو تخوف أو قلق إزاء حقيقة أن القرَّاء يجدون فى نصوصهما ما يريدون. وهذا محتمل فى حالة ابن عربى، لأن الشيخ الأكبر يرى توليدَ القرآن التفاسيرَ انتقالاً من

الباطن إلى **الظاهر**، أىْ يراه تنشيطًا لا يتناهى لباطن **الكتاب المقدس** الذى لا يتناهى. ومع التسليم جدلاً بفهم الشيخ عمليةَ الخلق بوصفها إيجادًا مستمرًا لأشياء موجودة ليست معدومة، فمن غير المدهش وجود موقف متفتح جسور إزاء تكثر المعانى فى تأويل ابن عربى:

> والعلة فى سرعة التغير المستمر ودوامه أن **الأصل** هكذا. لذا، يهبُ اللهُ الوجودَ فيخلق دومًا وأبدًا بحق منزلته، والوجود الموجود عنه فقير محتاج إليه دائمًا. فالوجود كله فى هذا العالم وفى الحياة الأخرى فى حركة دائمة، لأن الإيجاد لا يقع من سكون. فالله فى تحول دائم وكلماته لا تنفد(٣٤).

إن رؤية ابن عربى الهيراقليطية عن عالم دائم التغير والتقلب، وعمليةُ الخلق فيه دائمةٌ وأبديةٌ، نجد صورة مصغَّرة منها فى فعل التأويل. فالقرآن "فى حال جديدة على الدوام"؛ ينتج معانى تختلف باختلاف القرَّاء. وتعنى قراءةُ القرآن دوام ترجمة **باطن** آياته إلى ظاهرها بما يتناسب وحياة كل قارئ وظروفه. وفيما يتعلق بذلك، يُعَدُّ ابن عربى أرسطى النزعة بكل ما تعنيه الكلمة (وبصمةُ ابن سينا واضحة عليه تمامًا)(٣٥)؛ فهو يعيد من جديد الامتيازَ الذى يعطيه أرسطو الواقعَ الفعلىَّ **على** الإمكان حين يقدم "الرحمة" **(الرحمن)** فى تصوره عن عملية الخلق. إذ بالمنَّة **(والامتنان)** "يخلِّص" اللهُ الأشياءَ الممكنة من "بؤس" اللاوجود بإظهارها إلى حيز الواقع، فينعم عليها- فيما يقول ابن عربى- بـ"متعة الوجود السعيد"(٣٦). وبهذا المعنى، فالآية التى يتم تأويلها تعلو فى المنزلة على الآية غير المؤوَّلة. إن قراءة القرآن وفهم معانيه تعنى- تبعًا لهذا المنطق- إسباغ "الرحمة" عليه.

وهذا التصور الذى تعنى فيه عملية التأويل إعطاءَ النص حياةً، بدافع الرحمة، تفترضه سلفًا الحروف الهوائية the pneumatic charactristics فى اللغة العربية؛ وهى خاصية تشترك فيها كل اللغات السامية كما نعرف. فحروف كلمة (محمد)- الميم والحاء والميم والدال- لا تعنى شيئًا إلا بعد أن نضع علامات

الضبط عليها (الفتحة والضمة والكسرة...إلخ) حتى نتنفس من خلالها **مُحَمَّدْ**، فننفخ فيها الحياة. وبمعنى ما، تشكل قراءةُ كل كلمة فعلاً من أفعال التأويل، مادام يمكننا تنفس كل كلمة ونطقها بأساليب مختلفة، مما يغير من معناها فى كل مرة. وعلى هذا، فالتصور الذى مفاده أن مجرد قراءة النص تعنى تأويلاً مباشرًا له تجد تحققها فى اللغة العربية نفسها.

ومع أن دريدا يشارك ابن عربى فى إثبات تكثر التأويل إثباتًا إيجابيًا فهو لا يؤمن بأن "الله علة كل خلاف"[٣٧]، وإنما يؤمن على الأصح بإثبات غياب **المؤلف/الملك A/auther** وبعدم الارتباط بالأصل كما آمن من قبله نيتشه. وعليه، يصف دريدا أعمال المفسِّرين المهووسين بـ"المعنى الأصلى" فى النص- ذلك المعنى الذى يضبط كل المعانى اللاحقة عليه ويحددها- بأنها أعمال تبحث عن "توظيف معانٍ قديمة فى سياق جديد" paleonymy؛ الأمر الذى يجسد رغبةً لا طائل من ورائها فى حفظ معانٍ موغلة فى القدم: "لماذا الإبقاء على معانٍ قديمة؟ لماذا تكبح الذاكرة دلالات المعنى الجديد؟"[٣٨]. والحال هكذا، لا يَعتدُّ دريدا بشىء سوى العلامات المنقوشة على الصفحة، فلا مجال عنده لمثل هذا الحنين، أما تأويله (أو نقضه للتأويل) فناشئة- على وجه الدقة- عن الغياب الذى يُخَيِّبُ رجاءَ أىِّ نص. وعلى امتداد **عمله**، يوظف دريدا سلسلة من الاستعارات يصف بها حالة النص فى انقطاعه عن الأصل- فالنص هاوية لا قرار لها، النصُّ يتيمٌ تائهٌ زائغٌ- بلا أدنى رثاء على هذا التيه الدائم، وبلا أدنى رثاء على تعرُّضه المستمر للاستملاك المتواصل، وهى الأمور التى يستنكرها المفسرون المهووسون بالمعنى الأصلى فى النص:

> وعلى هذا، فالوحدة الحروفية المكتوبة التى تكرر نفسَها بهذه الطريقة، لا موقع لها ولا مركز طبيعى. فهل فقدتهما إلى الأبد؟ وهل يقوِّض انعدامُ تمركزها المركزَ؟ أولَيس فى وسع المرء إثبات عدم الإحالة إلى مركز بدلاً من التحسر على غياب المركز؟[٣٩]

يطلب منّا دريدا فى أعماله عن التأويل قراءةَ النصوص دون الانشغال بما يحاول مؤلفوها قوله لنا؛ فيحرص حرصًا صارمًا ذا طابع وجودى تقريبًا على تأكيد وفاة ذلك الذى كان سيهدينا فى طريقنا. إذ بينما يكون **الحضورُ** اللامتناهى علةَ تعدد النص وتكاثره عند ابن عربى- أىْ حضور الله اللامتناهى فى كل التفاسير- يعطى الغيابُ اللامتناهى النصَّ حريتَه عند دريدا؛ "فالغياب اللامتناهى هو الذى يوجده"(٤٠).

الحضور اللامتناهى/الغياب اللامتناهى: إلى أىِّ مدى يمكن قول إن كلمة "infinity" (= اللاتناهى)- فى الفرنسية والعربية كل على حدة- تصل بين معجمىْ ابن عربى ودريدا المختلفين اختلافًا جذريًا؟ وإلى أىِّ مدى يمكن هاتان الكلمتان أن تشكلا جسرًا بين "التكاثر اللامتناهى بلا قرار"(٤١) عند دريدا و"البحر بلا سواحل" الذى يصف به ابنُ عربى القرآنَ؟ فهل هما حقًا كلمة واحدة؟ ولعل السؤال الأهم هو الآتى: متى يتساوى استعصاء العقل الإلهى على الإدراك وغياب هذا العقل، من خلال النص؟ وإذا كان عدم تناهى القصد الإلهى وإزاحته ناتجين- على السواء- عن الحرية التأويلية نفسها، فهل سيشغل المرءُ بالَه بالإبقاء على فرق بينهما بالمرة؟

الربانيون والشعراء

تتعلق إحدى صعوبات الإجابة عن هذا السؤال بالتنوع الملحوظ فى كتابات دريدا على مستوى النبرة والأسلوب، ويجعل هذا التغايرُ- فى النبرة والأسلوب- أيةَ مقارنة دقيقة وبسيطة بين "دريدا" أو "التفكيك" وأىِّ كاتب آخر مسألة معقدة. ولعل مقالتىْ دريدا الأكثر أهمية عن فعل التأويل – مقاله الموسوم بـ"**إدموند جابيس ومسألة الكتاب**" (١٩٦٤) Edmond Jabès and the Question of the Book ثم مقال "**توقيع حدث سياق**" (١٩٧١) Signature Event Context- يمثلان حالة فى

صميم الموضوع. ففى مقال "إدموند جابيس"، يستخدم دريدا تراثًا يرجع إلى أبراهام أبو العافية[*] Abraham Abulafia وإسحق لوريا Isaac Luria والربانى موسى بن شمطوب الليونى Moses de Leon. أما المقال الثانى فهو أقرب إلى فتجنشتين وأوستن Austin وويزدم Wisdom على مستوى الشكل والمحتوى[**]. ويُسرف دريدا فى مقاله "جابيس" فى استخدام الاستعارات القابالية (مدينة، غابة، صحراء، **الكتاب**، الحرف)، بينما يغيب هذا الاستخدام غيابًا كاملاً فى ردِّه التقنى- أساسًا- على سيرل Searle. وإنْ كان المقالان يعالجان مسائل واحدة- هى: غياب المؤلف بوصفه الشرط الأصلى فى عملية التأويل، وعدم الاستقرار الذى يعانى منه **النص بشكل حتمى وإشكالى**، وانعدام الرجاء فى الوصول إلى المعنى والتحكم فيه- فكل منهما يعالجها بلغة مختلفة اختلافًا يلفت النظر. تَتشتت مقالةُ دريدا عن جابيس بتعليقات وشروحات ربانية؛ مما يجعلها أدخل فى التفاسير اليهودية المدراشية (= التقليدية) منها فى النقد الأدبى، بينما الاقتباس الربانى الوحيد فى مقالة "توقيع" هو ج. ج. أوستن. فى مقاله عن "جابيس" نعرف أن "الله يفصل نفسَه عن نفسه حتى يسمح لنا بالكلام... وما فعل ذلك بالكلام وإنما بالبقاء صامتًا، فترك صمتَه يقطعُ صوتَه"[٤٢]، أما فى مقال "توقيع" فتصاغ هذه الفكرة بطريقة مختلفة نسبيًا: "إن غياب المرسِل عن العلامات التى تركها والتى انفصلت عنه وتُداوم على إنتاج

(*) هو أبراهام بن صمويل أبو العافية، تتلمذ على هليل الفيروني، ودافع عن القضية اليهودية أمام البابا نيقولا الثالث فحكم عليه بالإعدام. كان مفكرًا يُنَظِّرُ للممارسة النبوية فشرح كيف يرتقى الإنسان إلى درجة النبوة عن طريق تدريبات بصرية وسمعية. يمثل أبو العافية تيارًا من القابالاة يوصف بالانجذاب- المترجم.

(**) يُعَدُّ عمل فتجنشتين *رسالة منطقية فلسفية* مرتكز تحول فلسفى بدأ يحدث أواسط القرن العشرين؛ مداره محاولة استكشاف العلاقة بين اللغة والوقائع. وقد وأصبح عمل التحليليين ليس تقرير أحكام من نوع معين أو عدة قضايا معينة، وإنما حل المشكلات التى نشأت نتيجة سوء فهم منطق اللغة، وذلك بتحليل اللغة تحليلاً منطقيًا. وقد أثرت هذه الفكرة تأثيرًا عميقًا فى فلسفة التحليل فى مدرستى كمبردج وأكسفورد، وبخاصة عند جلبرت رايل وأوستن وستروسن وويزدم. ولمَّا جعل فتجنشتين من قضايا الميتافيزيقا شيئًا خاليًا من المعنى، كان لهذا الاتجاه أثره الكبير فى فلسفة الوضعية المنطقية وبخاصة عند آير- المترجم.

معانٍ تتجاوز حضور المرسِل... هذا الغياب يُعزى إلى بنية أية كتابة"(٤٣). وتصاغ الكتابة بما هى ترحال فى عبارة من قبيل: "الكتابة لحظة صحراء، والصحراء لحظة انفصال"(٤٤). ويعيد دريدا تقديم هذا التصور فى مقاله "توقيع" على النحو الآتى: ثمة "تيه جوهرى، علِّته أن الكتابة بنية تقبل التكرار بلا أدنى مسئولية على الإطلاق"(٤٥). ما أريد قوله إن التصورات الواحدة فى جوهرها يُعَبَّرُ عنها بألفاظ مختلفة وباستعارة عنقودية: مرةً بلغة التراث التفسيرى الربَّانى اللاهوتية التى يحاكيها دريدا بوضوح تام فى مقاله عن جابيس؛ يحاكيها أو يسخر منها (وبخاصة أنه يسمى نفسه "Reb Derissa" (= الثائر دريدا)(٤٦)، ومرةً أخرى بمصطلحات مدرسة أكسفورد الأكثر دقة ووضوحًا (أوستن، رايل Ryle، وأشباههم)، وهو جهاز اصطلاحى يشدد على تحديد النماذج ووضوح التعبير.

أما أية لغة منهما يرتاح إليها دريدا فأمر يظل رهن الحدس والتخمين. وقد حاول بعض الباحثين وضع دريدا فى خانات سقراطية/ساميَّة جاهزة سلفًا؛ لعل آخرهم جون كابوتو الذى يرى أن التفكيك "نَبَوِىٌّ أكثر منه لاهوتًا سلبيًا، فهو أقرب إلى الأنبياء اليهود منه إلى الأفلاطونية المُحْدَثَة المسيحية"(٤٧). وتنطوى هذه المحاولات على مخاطر واضحة؛ لأنها تفضى بالمرء إلى تفسير آراء مفكرين يُجاهرون بعلمانيتهم تفسيرًا دينيًا، وإنْ كان توماس ألتيزر Thomas Altizer أكثرهم عمقًا بتأكيده أن جانبًا من دريدا "مفكر يهودى لاهوتى"(٤٨) دون إنكار الدور الذى تلعبه الشاغرية واللاشيئية فى عمله. يساوى ألتيزر فى مقاله "**التاريخ نبوءة**" History As Apocalypse الإزاحةَ التفكيكية لأصول النص بالـ **زيم زَام Zim-Zum**، وهى اللحظة القابالية التى انسحب فيها **يهوه** إلى نفسه حتى يمكنه القيام بعملية الخلق. ويُعيننا ألتيزر على فهم أن دريدا- فى مقاله عن جابيس- يعالج بلغة دينية توراتية ما كان قد عالج به النص من قبل بلغة علمانية؛ ففى مقاله "جابيس" تبدو حريةُ النص فى حقيقة أمرها هبةَ صمتِ الله، أىْ هبة ناتجة عن قراره بالانسحاب من المشهد حتى يترك مخلوقاته تشكل عقولَها بنفسها. أما فى مقاله

"توقيع" فلا تحمل عبارة "غياب المرسِل" مثل هذه الطمأنينة اللاهوتية. فـ"التيه الجوهرى" الذى يعانيه النصُّ يحدث فى كوْن بلا مراكز؛ فى كوْن بلا مواضع إحالة خفية أو ظاهرة.

غير أنه لا شيء من ذلك يقرِّبنا من ابن عربى؛ فأسباب عدم تناهى النص ثلاثة، ألا وهى: نص يمكنه قول أىِّ معنى لأنه بلا **مؤلف** (دريدا)، ونص بإمكانه قول أىِّ معنى لأن **مؤلفه** قد تنحَّى عن التحكم فيه (التصوف اليهودى القابالى)، ونص بإمكانه قول أىِّ معنى (و"يعنى" ما يقول) لأن **مؤلفه** يقصد كل معانيه (ابن عربى).

ومن حيث المبدأ، فالاختلاف الأساسى الذى نواجهه باستمرار بين ابن عربى ودريدا فى تصورهما عن التأويل اللامتناهى يتوقف على قضية الرسالة. إن تصورَ النص بما هو رسالة مرسَلة من كيان إلى آخر لتقول معنى واحدًا محددًا تصورٌ مُبَيَّتٌ فى جذر كلمة hermeneutics (= تأويل) (ولنتذكر أنها مشتقة من كلمة Hermes التى تعنى رسول الإله)؛ الأمر الذى يفسر نفور دريدا من طريقة التأويل الروسّوى الربَّانى(*)، وهى طريقة (ولنستخدم تعبير آلان باس Alan Bass الموفق) "ترى التأويل رجوعًا حتميًا إلى حقيقة أصلية"(٤٩). وبكلمات أخرى، يوجد نوعان من التأويل: تأويل الشعراء وتأويل الربَّانيين. لا يزال الربَّانى يسعى- غير واعٍ بـ"اختفاء الله منذ زمن بعيد أو اندثار الإنسان"(٥٠)- إلى البحث عن الأصل، لا يزال يحنُّ إلى استرداد المعنى، لا يزال يعتقد أن النص فى جوهره حامل رسالة: رسالة يقينية آتية من مكان يقينى. أما الشاعر فى تصور دريدا فيفهم فى النهاية سرَّ أغوار النص مدركًا أن ورقة الرموز التى أمامه "بلا موقع طبيعى ولا

(*) يقصد المؤلف من هذا التعبير أن الفيلسوف جانِ جاك روسو- فى قراءة دريدا له- يقيم دعائم فلسفته على رجوع حتمى إلى حقيقة أصلية فأشبَه اللاهوتيين الربانيين. وقد استكشف دريدا فى كتابه *علم أنساق الكتابة* الاستراتيجيات التفكيكية التى تمليها هذه الفلسفة دون قصد منها، من أجل مزيد من التفاصيل يمكن مراجعة الترجمة العربية لكتاب دريدا تحت عنوان: ***فى علم الكتابة***، ترجمة وتقديم أنور مغيث ومنى طلبة (سبق ذكره)- المترجم.

مركز طبيعي"[٥١]. ويمكن المرءُ هنا- إحياءً لذكرى الوجوديين الفرنسيين- الحديثَ عن التجاوب "الأصيل" مع النص عند دريدا؛ فالقراءات الشعرية- على عكس القراءات الربَّانية- تواجه الشاغريةَ أو الفراغَ أثناء فعل القراءة نفسه وتُثْبِتُه، فلا تخشى غياب المرشد أو الدليل.

إنْ كان يمكننا فهم التأويل بوصفه محاولة الوصول إلى **الآخر فى تمامه** **tout autre** أو الآخر الجذرى فى النص، فلسوف يمكننا فهم السبب فى إحساس دريدا بأن "فينومينولوجيا الكتابة أمر مستحيل"[٥٢]، كما يمكننا أيضًا فهم السبب فى أن الشاعر لا يشارك هوسرل الرغبةَ في الوصول إلى "أساس" النص الذى بواسطته يتأسس "معناه الحقيقى، معناه الأصلى الموثوق فيه"[٥٣]. يؤمن الشاعر بأن سطح النص أمر مطلق، بينما يتنكر الربَّانى لها. إن كلمات دريدا المشهورة عن الاختيار بين "طريقتين فى التأويل"- قرب نهاية مقاله عن ليفى شتروس- تبين بوضوح أنه يوجد عند الجذر أكثر من موقف نحو النصوص أو البحث الأنثروبولوجى:

> توجد طريقتا تأويل وطريقتا بنية وطريقتا علامة وطريقتا لعب، تسعى الأولى منهما إلى فك الشفرة، تحلم بفك شفرة الحقيقة أو الأصل الذى ينأى عن لعبة العلامة ونظامها، والذى يقتات على ضرورة التأويل بما هو نفى عن الأصل. أما الثانية التى لم تعد تمضى نحو الأصل فتثبت اللعب وتحاول العبور إلى ما وراء الإنسان والإنسانية، إلى ما وراء اسم الإنسان بما هو اسم وجود يحلم بالحضور الكامل، يحلم بإعادة توكيد الأساس، يحلم بالأصل وبنهاية اللعب[٥٤].

ومع أن دريدا لا ينص- فى واقع الحال- على أىِّ طريق هو الطريق المختار؛ فكلمة الاختيار التى يستعملها دريدا فى وصف كل طريق تجعل أىَّ اقتراح صريح أمرًا غير ضرورى: إن فهم النص بطريقة "روسّوية حزينة سلبية حنينية شاعرة بالذنب" على أساس أنه شىء يُرْفَعُ عنه الغطاء أو تُفَكُّ شفرته مُقَدَّمٌ-

بطريقة لافتة- فى مقابل إثبات النص إثباتًا "ناشطًا"، "نيتشويًا"، "جويسيًا" Joyous؛ الأمر الذى لا يؤدى إلى طريق ميتافيزيقى مسدود دلاليًا، بل إلى "مغامرةِ أثرٍ تتسم بالإبداعية والتطور المستقبلى" (المرجع السابق). وبتعبير آخر، يضع دريدا فرقًا رومانسيًا- من حيث المبدأ- بين وحشة الربَّانى المعتمة الفاترة الوحْدوية وهى وحشة تسعى إلى **إنهاء** اللعب، من ناحية، وتأويل الشاعر وهو تأويل مغامِر فَرِحٌ بسعيه، يرغب فى اللعب واستمرار اللعب فلا يريد إيقافه. وعلى هذا، فالربَّانيون والأنثروبولوجيون البنيويون لديهم التصور نفسه بوجه عام؛ فهم جميعًا يرون النص أحجية أو لغزًا وليس مغامرة؛ إذ علينا التقاط النص وردّه إلى حيث ينتمى فلا نستبقيه كى نستخدمه لأمر يختلف اختلافًا كاملاً عن ما ينتمى إليه.

ويؤكد دريدا أن تصورىْ التأويل هذين "لا يقبلان التوليف بينهما بحال من الأحوال"(٥٥)، وبرغم ذلك فما يقدمه ابن عربى يمثل وسطًا هجينًا بين هذين التصورين من زوايا عديدة. فالشيخ الأكبر- لو استخدمنا تعبيرات دريدا- ربَّانىٌ وشاعرٌ فى آن معًا. ويمثل تأويلُه- فى السياق الإسلامى القروسطى- اعتراضًا تفكيكيًا على المعنى "الأصيل"؛ الأمر الذى يحرر النص تحريرًا معاصرًا بكل ما تعنيه الكلمة، وإنْ كان يستبقى فى الوقت نفسه مفهوم المؤلف بوصفه **المرسِل** الذى يسعى إلى إخبارنا "بمعنى ما"، والفرق الوحيد أن هذا "المعنى" يتغير ويتبدل إلى ما لا نهاية له، من شخص إلى شخص، ومن لحظة إلى لحظة، ومن مكان إلى مكان. يرى ابن عربى ودريدا على السواء أن النصوص قادرة على أن تعنى ما لا نهاية له من المعانى باختلاف القراء؛ غير أن ابن عربى- دون دريدا- يرى "المعنى" **متعديًا** فى جوهره، ومن ثم فهو معلومات "مُلقاة" إلى القارئ بواسطة "**كائن**" خارج الكتاب.

قد يجد القرَّاء العلمانيون فى ذلك تصورًا غيبيًا أو إعجازيًا إلى حد ما، وهم ليسوا فى حاجة إلى مثل هذا التصور. فابن عربى- شأن دريدا- يرى النصوص مناسبات استكشافية مواتية أكثر منها أسرارًا تحتاج إلى فك الشفرة، يراها لحظة "فتح أو انفتاح" (فتوحات) وليست شيئًا مغلقًا. ويتضح ذلك فى سياق ربط ابن

عربى التأويل باستعارات السفر أو العبور؛ ففى كتابه ***فصوص الحكم*** "يَعنى التأويل العبورَ من صورة ما يراه الإنسان إلى ما وراء الصورة"[٥٦]. إن تصور "الماوراء" وهو تصور يقبل التفكيك- بكل ما تعنيه الكلمة- ناشط هنا؛ فالشيخ الأكبر كلما تقدم فى التأويل لا يجعل من كلمة "معنى" كلمة إشكالية على نحو ما يجعل منها دريدا، ومع ذلك فليست هذه هى القضية، فما له مغزى الكيفيةُ التى يُقَدَّمُ بها مبدأ المغامرة وعدم اليقين عند مُفَكِّرَىْ التأويل ابن عربى ودريدا على السواء. النص عندهما طريق إلى لقاء الآخر بآخريته الجذرية حتى وإنْ اختلف هذا الآخر واختلفت دلالته اختلافًا جوهريًا عندهما. ويُعَبِّرُ ابن عربى عن هذه الفكرة أفضل تعبير فى سياق حديثه عن تأويل الأحلام لا عن تأويل القرآن. ففى كتابه ***الفتوحات المكية***، يستخدم الشيخ الأكبر مرادف كلمة تأويل؛ ألا وهو كلمة **تعبير** التى يرجع جذرها إلى الفعل "عَبَرَ" الدالِّ على معنى العبور والاجتياز:

> يُسَمَّى الإخبار عن الأشياء **عبارة**، ويسمى تأويل الأحلام **تعبيرًا**؛ لأن المُعَبِّرَ/ المؤوِّل "يجتاز" و"يعبر" من خلال ما يقوله. وبكلماته يجوز من حضرة نَفْسه إلى حضرة نَفْس المستمع؛ فينقل كلماته من خيال إلى خيال، لأن المستمع يتخيل ما يُقال له على قدر ما يفهم[٥٧].

إنْ كانت توجد "لحظة تفكيكية"- لحظة يدرك عندها المفكر أن العلامات فى **كتابه** لا تقودنا إلا إلى مزيد من العلامات، وأن "المعنى" أفق دلالى مستقبلى- فعندئذ يكاد ابن عربى- شأنه شأن روسو- يقترب اقترابًا قلقًا من هذه اللحظة دون أن يتطابق معها حرفيًا. ففى هذه الفقرة يرى ابنُ عربى عمليةَ التأويل ناقلةً الرموزَ "من خيال إلى خيال"، من صور إلى صور. فالشيخ يمحو الفرق بين المُعَبِّرِ expresser والمؤوِّل interpreter- بين مَن ينتج العلامات ومَن يقرؤها- حين يُعَيِّن لهما جذرًا لغويًا واحدًا هو: **عَبَرَ**، الذى يعنى أيضًا اجتاز. يعنى التورطُ فى اللغة- بصرف النظر عن ما إذا كان المرء يؤوِّلها أم يُنْتِجُها- الانفصالَ عنها من أجل عبور عتبة ما، بين الذات والآخر. وعلى هذا، لم تعدْ عمليةُ التأويل فعلَ وصول إلى الأصل؛ بل صارت على الأصح بداية إبحار.

ودريدا، أيضًا، مولع بالاستعارات الحائمة الجوّالة فى حديثه عن **الكتابة**، فإنْ كان إبحار ابن عربى فى "بحر بلا ساحل" يُشْبِهُ النصَّ الذى "يعبر من خلال لا مركزيته السلبية"(٥٨) عند دريدا شبهًا سطحيًا بشكل معقول- تكرار علامة لا تقبل التكرار أساسًا لمجرد أنها تعبر أو تتنقل من سياق إلى سياق- فهو إبحار مرتاب ينطوى على كل الآثار الناشئة عن الانفتاح النصى ومغامرة المعنى المتكثر. هذا "الإسرافُ المغامر"(٥٩) ثمرةُ "العبور والاجتياز"، مقطوعُ الصلة بأصل لا يقبل التمثيل، ولا "طريق له محددٌ سلفًا"، وإنما عليه أن يشق "طريقه اللامتناهى عبر غَمْرٍ موحش بلا أنس" (كما يقول دريدا عن مقدمات لوتريامون Lautréamont)، عليه أن يمهد لنفسه "دربًا بين ممرات الوحشة... يشق الأرض ويشيِّد نفسَه كلما تقدم وتطاول"(٦٠). ويكاد يستشعر المرء أن الصدفة، بالتوازى مع تعدد السياقات وتكثرها بلا ضابط أو رابط، قد حلَّت محلَّ **الحق** فى التصور غير التأويلى عند دريدا؛ مما يعطى النصَّ الذى يتكثر ويتضاعف فى غيبة **مرسله** مفهومًا غير لاهوتى عن اللاتناهى. ومن ثم، يستبدل دريدا بالعقل الإلهى الذى لا حدّ له بحرًا من إمكانات تأويلية لا حدّ لها (ولا تناهيها غيرُ متعالٍ هنا)، فالنص وإنْ كان يظل واحدًا فمن طبيعته المرونة.

تناقضات ذاتية

كتبهم أيضًا تتضمن اختلافًا... فجوهرها الفلسفى ينطوى دومًا على القضية ونقيضتها، على حجة حاسمة وحجة مضادة لها فى الآن نفسه. والكتاب الذى لا ينطوى على نقيضه كتاب ناقص (بورخيس، **Tlön, Uqbar, Orbis Tertius**(*))(٦١).

(*) يشير عنوان هذه القصة / المقال الى أسماء عديدة لكوكب خيالى – المترجم.

يبذل ابن عربى ودريدا جهدًا كبيرًا للتشديد على غياب المعنى الواحد السِّرِّى عن النص، كما يؤكدان عدم تناهى إمكانات النص الدلالية فلا يؤمنان بقدرة السياق على استيعاب النص **كليًا**، وكلاهما يريان التأويل /التعبير مغامرات إبحار لا ألغازًا أو أحجيات تحتاج إلي حل... أما الخصيصة الأخيرة المشتركة بينهما فهى التناقض الذاتى.

وينبغى ألا يُفهم وصفى لهما بالتناقض نوعًا من الهجوم على أىٍّ من ابن عربى ودريدا، وإنما لا يعدو الأمر ملاحظة المخاطر المحتومة التى تحيط بالمرء حين يكتب؛ وبخاصة حين يكتب عن النصوص وطرق استجابة القراء لها. والتناقض الذاتى ليس هو الأمر الوحيد الجامع بين دريدا وابن عربى، بل نجدهما- كما سوف نرى- يعارضان بطرق شديدة الاختلاف تصوريهما عن التأويل اللامتناهى.

وثمة عناصر ما داخل الدرس الأكبرى والدريدى تجهد من أجل إيضاح أن الأمر ليس كذلك، وأن استبعادهما تأويل بعينها بحجة أنها "خاطئة" أو "فاسدة" لا يفضى إلى إحراج نظريتيهما عن النص. ويهدف هذا القسم الأخير من الفصل، بإيجاز شديد، إلى إيضاح قدر التفاوت- الذى يطرأ أحيانًا- بين **ما يقوله** كل منهما عن عملية التأويل والكيفية التى **يمارسان** بها التأويل عمليًا.

برغم أن ابن عربى يرى القرآن "بحرًا بلا سواحل"، فلم يمنعه ذلك من استبعاد بعض تفاسيره بحجة أنها "فاسدة" أو "بعيدة الاحتمال" أو بحجة أنها كما يقول **(تأويل بعيد)**[٦٢]. فمن جهة، يحرص ابن عربى فى بعض مواضع من ***الفتوحات المكية*** على إيضاح أننا نُحجم عن تفاسير بعينها أو أفكار ما، بحجة أنها "مستحيلة" أو **ضرب من المُحَال**، غير أنه أمام عظمة الله لا يوجد مستحيل أو محال:

- ما أوسع حضرة الخيال! يتجلى فيها المُحَال...[٦٣]

- الخيال وهو خلق من مخلوقات الله بلا حدّ يحدّه، فما بال مَن خلقه...؟ فكيف تحكم بأن الله محدود وتقول إن الله لا يقدر على فعل المستحيل؟[٦٤]

يوجِّه ابن عربى نقده- هنا- إلى المفكرين العقلانيين الذين لا يعتدون بـ"العطاء الإلهى" (**الوهب**) فيعتدون بملكاتهم العقلية (**العقل**) للتحقق من ما هو صحيح وغير صحيح. وبمعنى ما، تشكل هذه الفقرة جزءًا من سجال ابن عربى الطويل مع المفكرين العقلانيين الذين يستبعدون أية قراءة للقرآن لا تتفق مع تفسيرهم بحجة أنها "فاسدة". ويستخدم ابن عربى فى هذا السياق عدم تناهى الخالق (الذى لا يحدّه حدّ) ليقوّض أية محاولة تقف عند حدٍّ السلامة العقلية. وبتعبير آخر، يتخلى ابن عربى عن تصورات الإمكان والاستحالة بما هى معيار، له اعتباره، فى الحكم على ظاهرة الله الذى يقع خارج نطاق الممكن والمستحيل: "[فإنْ كان المستحيل يقع] فأين حكم ملكة العقل على الله وعلى فساد التفسير؟" (المرجع السابق). فإنْ كان اللهُ غيرَ متناه وقادرًا على كل شىء- ممكنًا كان أم مستحيلاً- أفَمن اللائق استخدام ملكاتنا العقلية المتناهية فى وصف أىِّ تفسير بأنه "فاسد"؟

ومع ذلك، يرى ابن عربى أن ثمة تفاسير "بعيدة الاحتمال" لسببين. ففى بعض الحالات يرتاب ابن عربى فى الدافع من وراء تفسير ما، فعلماء السلطان الذين "يسعون إلى نيل مكانة رفيعة عند الملوك" يفسرون القرآن بحيث "يتماشى مع الأهواء الشخصية" لمن يجزلون لهم العطاء[٦٥]. وثمة علماء آخرون ينتقدهم ابن عربى لأنهم "ليسوا معتدلين فينغمسون فى تفاسير لا **تناسب** بين ظاهر الكلام ومعناه"[٦٦]، وهؤلاء هم الأكثر أهمية فى نقده. إذ يؤكد ابن عربى فى كثير من المواضع أنه لا بد من صلة بين المعنى الحرفى والتفسير، بين **الباطن** و**الظاهر**، وإلا كان المفسر "غائصًا" دون توقير الحقيقة.

إن هذا الإصرارَ على بقاء التفسير مخلصًا للنص الأصلى مرتبطًا به- بطريقة ما- مسألةٌ مهمةٌ علينا وضعها نصب أعيننا؛ وبخاصة حين نصادف فى كتاب ***فصوص الحكم*** فقرات تستهجن طريقة أمثال ابن تيمية فى التفسير. والحق أن ابن عربى يميل فى مواضع عديدة من كتابه ***فصوص الحكم*** إلى إدراج آيات وقصص قرآنى معروف فى نسقه الفكرى الخاص معطيًا إياها معانى تختلف

اختلافًا جذريًا عن المتعارف عليه فى تفسيرها. وعلى سبيل المثال، يفسر ابن عربى آية صريحة واضحة من قبيل "اتقوا ربكم" (سورة النساء، آية ١) ليعنى بها "اجعلوا ما ظهر منكم وقاية لربكم، واجعلوا ما بطن منكم [الحق]، وهو ربكم، وقاية لكم"(٦٧). ولا يمنع المرء نفسه من التفكير فى هيدجر هنا، فهو يأخذ جملة شذرية من فلاسفة ما قبل سقراط من أمثال أناكسمندر Anaximander، ولتكن مثلاً: "هنا أيضًا تظهر الآلهة إلى الوجود"، ثم يعيد تفسيرها ليدل بها على أفكار هيدجرية مخصوصة من قبيل: "مسكن الإنسان المألوف منطقة مفتوحة لحضور الإله"(٦٨). ويصعب فى أىٍّ من هذين المثالين الوقوف على موضع **المناسبة** بين الأصل وتفسيره. حتى مبدأ التفسير عند القديس أوغسطين (عدم الميل إلى التفسير الرمزى إلا فى حالة عدم وضوح المعنى الحرفى) الذى يتصادى معه ابن عربى فى مواضع بعينها من ***فصوص الحكم***(٦٩)، لا ينطبق على تفسيره فى الموضع السابق نظرًا لوضوح الآية.

وثمة خاصية أخرى فى تأويل ابن عربى تجعل القرّاء مرتابين فى آراء الشيخ الأكبر عن "التفاسير بعيدة الاحتمال"، ألا وهى حرصه على إعطاء هيئة ترتيب حروف أسماء الرسل قدرًا من المعنى الذى يقبل التفسير. وعلى سبيل المثال، ففى الفصِّ السابع عشر من ***فصوص الحكم*** وعنوانه "فص حكمة وجودية فى كلمة داودية"، يلحظ ابن عربى أن اسم النبى داود يتكون من حروف منفصلة بينما يتكون اسم النبى محمد من حروف متصلة وحروف منفصلة فى آنٍ معًا. وانطلاقًا من هذه الملاحظة يخبرنا الشيخ الأكبر بأن الله "أنعم" على داود بأن أعطاه اسمًا ليس فيه حرف من حروف الاتصال "فقطعه عن العالم"(٧٠)، بينما المقصودُ من اسم النبى محمد الذى يجمع حروفًا متصلة وأخرى منفصلة إظهارُ أن الله "وصله به وفصله عن العالم، فجمع له بين الحالين فى اسمه" فى آن معًا (المرجع السابق). وإذا كان **مؤلف** النص هو **اللامتناهى** نفسه، فمن الواضح أنه لا مجال للاختيار هنا؛ فكل حركة على كل حرف وكل عدد من الحروف الصامتة فى مقطع شعرى، أو سطور على الصفحة، لا بد أن تنطوى على معنى دقيق مقصود.

وبمجرد أن يدخل المرء إلى هذه **النظرة العالمية Weltanschauung**، فمن اليسير فهم السبب فى أن الشيخ لا يرى فى ممارساته هذه تأويلاً "بعيد الاحتمال"، أما الأكثر صعوبة فهو فهم السبب فى أنه يرى ممارسات الآخرين "بعيدة الاحتمال". ولعل إيمانه بأن النص مركب تركيبًا خاصًا بتقدير وقضاء إلهى مسبق لا يجعله مقيدًا بنظام الحروف الرمزى؛ إلى درجة أن قراءة فقرة ما بكيفيات مختلفة يمكن أن يثمر أسرارًا مختلفة بالنسبة إلى قارئ مَنَّ اللهُ عليه بالهداية. ففى **كتاب الجلال**، يؤكد ابن عربى قيمة الوقف أثناء قراءة آية من القرآن:

من الضرورى لك الوعى بالفروق بين كلام الله العلىّ وأنت تقرؤه. فمثلاً، يقولون:

إذا لقوا الذين آمنوا

وقفة ثم:

قالوا "آمنا"

وقفة، ثم:

وإذا خلوا إلى شياطينهم، قالوا

وقفة، ثم:

"**إنا معكم، إنما نحن مستهزئون**"

وقفة، ثم قل:

الله يستهزئ بهم (سورة البقرة، الآيتان: ١٤، ١٥).

فإذا قرأت الآية بهذه الطريقة فى الوقف، عرفت أسرارها وميزت ظروف الخطاب وحكاية الأحوال والأقوال والأعمال... فاعرف ذلك[٧١].

لا تكفى قراءة القرآن بطريقة مباشرة؛ فالثراء اللامتناهى الذى ينطوى عليه كلام الله يعطى معانى مختلفة لو قُرِأَ بطرق مختلفة؛ وكل معنى من هذه المعانى **على حدة** مقصود. يقوم الشيخ الأكبر- هنا- بتقطيع الآية تقطيعًا غير تقليدى فينشئ سياقًا جديدًا لها، الأمر الذى يؤدى إلى اكتشاف "أسرار" تفتقدها القراءة "العادية". ومن حيث المبدأ، إنْ كان **القرآن** "بحرًا بلا سواحل" حقًا، وإنْ كان **مؤلفه** قَصَدَ سلفًا كل معانيه التى يمكن تصورها أو إدراكها، فالسؤال الآتى يفرض نفسَه حتمًا: هل يمكن المرءُ الاستشهادَ بنص غير متناه خارج السياق؟ ثم أفلا يمكن الاستشهاد بآيات **الكتاب** "الجامع" استشهادًا مغلوطًا أو مُسيئًا؟

إذا كان ابن عربى يستبعد بعض التفاسير لأنها "بعيدة الاحتمال" فلا ريب أن السبب لا يكمن فى أن الخُطَاةَ قد "استشهدوا به خارج السياق". فكما رأينا، يؤسس ابن عربى اعتراضاته عليهم إما على عدم إخلاصهم أو على عدم رغبتهم فى التمسك بـ"المعنى الحرفى" (**الظاهر**) فينتقلون إلى معناه الداخلى (**الباطن**). وقد أدى ذلك كله بويليام شيتيك- وهو أحد الباحثين القديرين البارزين فى نقد ابن عربى- إلى أن يكتب الآتى: "يبجلُ ابنُ عربى النصَّ الحرفىَّ تبجيلاً عظيمًا"[٧٢]. وكما قلنا، يتخلى ابن عربى فى تأويله عن "ما يناقض المعنى الحرفى فى القرآن والحديث"[٧٣]. وإنْ كان لا بد من استبعاد تأكيدات شيتيك فليس ذلك بسبب **ثغرات** فى دراسته، بل لأن تعبيرات من قبيل "المعنى الحرفى" عند ابن عربى لا تنطوى على أىِّ معنى حقيقى. إذ حين يقرأ مؤلف ***فصوص الحكم*** نصًا يدين فى ظاهره فرعون فيردّ عليه بنص يمتدحه- وهو بذلك يصون حرفية الآية- فلا بد أن تصورًا استثنائيًا عن "تبجيل النص الحرفى" يسرى هاهنا؛ إذ من الصعب فهم ما يريده ابن عربى بإصراره على وجود **مناسبة** أو علاقة بين النص والتفسير، وبخاصة حين يعيد تفسير **سورة نوح** فيجعل عبدةَ الأوثان أولياءً ونوحًا ضالاً. وعلى أية حال، لا بد من إنشاء تصور جديد تمامًا عن "الحرفية" حتى نتقبل تأكيدات الأستاذ شتيبك.

وكذلك يمكن قول قصة مماثلة عن التفاوت بين النظرية والممارسة عند دريدا، وإنْ كان "موظفو مناهضة التفكيك" (كما يسميهم دريدا)(٧٤) لم يرددوها كثيرًا؛ فكلهم حريص على تحديد نقطة عمياء متمركزة لوغوسيًا فى أعمال دريدا بغرض الوقوف على العنصر المتحكم فى لعبته. ويكفى القول بأن دريدا يعى وعيًا واضحًا على الدوام مخاطر الكتابة– ضمن حدود اللغة– عن عدم استقرار اللغة؛ غير أنه وعى لم يمنعه من شعوره بأحقيته فى ملكية نصوصه، وبخاصة حين يعارض استملاكات الآخرين لها التى تأتى على غير هواه. وباستثناء "دهشته المستنكرة" التى أبداها إزاء حظوظ كلمة "تفكيك" (حيث عَبَّرَ عن قدر من الاستياء إزاء بعض التوظيفات الأمريكية لأعماله) فإن مشهدية النص الحائم أو التائه على غير هُدى– التى يرسمها دريدا– تتقوَّض بفعل محاولاته الدفاعية التى يحرص فيها على أن تُقْرَأَ أعماله بطرق دون أخرى. ويتضح ذلك بصفة خاصة من ردِّه على قراءات ربطت أعماله باللاهوت، وهى قراءات سعت إلى ربط الاختلاف المرجئ différance بـ"الله فى علم اللاهوت السلبى"؛ الأمر الذى أصابه **بتوتر شديد**. وقد خصص دريدا ثلاث مقالات منفصلة يشرح فيها أنه ليس صوفيًا يعتزل على ضفة نهر الراين غرب ألمانيا، ولا مؤسس جماعة باطنية. غير أنه حين نضع نصب أعيننا ملاحظات دريدا عن مساعى فرويد الحريصة على ألا يحيد أتباعه عن منهجه لن يصعب علينا ملاحظة مناورات دريدا دون أن ينتابنا الشعور بمفارقة ظاهرة.

فى أحد السجالات الذائعة المعنية بالعلاقة بين التفكيك وعلم اللاهوت السلبى، لم يكتف دريدا بعدم تقبل التفاسير التى تربط أعماله باللاهوت السلبى، بل لم يتقبل أيضًا القراءات التى جعلت من ديونيسيوس المنتحِل والعلامة إيكهارت أسلافَ التفكيك. وفيما يقول دريدا، يرجع عدم تقبله إلى شيوع مفهوم "الطهر والنقاء" فى كتابات هؤلاء المتصوفة؛ وهى "خبرة لم تسمح [لهم] بقول شىء مهم"(٧٥). إن الحضور فى هذا النوع من كتابات اللاهوت السلبى عن "الجوهرانية العالية" يعنى أن نصوصهم تنطوى دائمًا على "شىء" تقوله، وعلى اتجاه ما ترحل

فيه، وعلى قراءة "خالصة" ما تحفظ وتصون. وعلى هذا، فكتاباتهم تتعارض ضمنًا مع كتابات دريدا؛ لأنها ليست كتابة متحررة حقًا.

غير أنه يمكن المرءُ القولَ بأن الرغبة فى النقاء أو الطهر هى التى يكشف عنها دريدا بنفسه حين يحاول عزل التفكيك عن "أسلوب علم اللاهوت السلبى ومداوراته وطبيعة تركيبه"(٧٦). ففى فقرة من مقاله "**حاشية**" Post-Scriptum الذى يروى فيه دريدا كيف أن علم اللاهوت السلبى يفى بـ"وعده الفلسفى أو الأنطولاهوتى الذى يبدو أنه يُخل به"(٧٧)، يكتب دريدا الآتى:

> أعتقد على العكس أن كل نص ينفى عن نفسه أنه لاهوت سلبى **ملوث**- بطريقة ما- باللاهوت السلبى، حتى هذه النصوص التى تصرح بأنها ليست لاهوتًا سلبيًا، فتريد أو تعتقد أنها لا ترتبط باللاهوت من قريب أو بعيد (التشديد من عندى).

وما يريد دريدا قوله هو الآتى: ما دام اللاهوت السلبى يصر على أن المرء لا يعرف ما يكونه الله إلا من خلال ما لا يكونه، فكل خطاب- حتى ذلك الخطاب الذى يدَّعى أنه "لا يرتبط باللاهوت من قريب أو بعيد"- هو ضمنًا بيان عن الله. ولكن ما يعنينا هنا الكيفية التى تصبح بها كلمة "ملوث" متضمنة فى إعادة الاستملاك الأنطولاهوتى الباطنة فى كل خطاب. ولعل إشارة دريدا إلى "هذه النصوص التى ترغب... عن... أية علاقة باللاهوت من قريب أو بعيد" تشمل أيضًا كتاباته؛ وهى الكتابات التى تسعى إلى اشتراع طريقة انتقاد الأنطولاهوت، فتظل "ملوثة- بطريقة ما- بعلم اللاهوت السلبى". ويضطر المرء إلى التساؤل: لماذا "ملوثة"؟ أَمِنَ الواجب صيانة "نقاء" المشروع التفكيكى وطهره؟ ألا بد ألا يتسرب إليه اللاهوت السلبى (فلربما يستولى عليه)؟

لا ريب أن هذه الأسئلة تفضى بنا إلى مناقشة وضعية التفكيك، وهى مناقشة معتادة ومفروغ منها بمعنى ما. وليس ما يشغلنى الآن إحياء الخطوط العامة فى

السجال الشهير (جاشيه/ رورتى/ نوريس وآخرون) بنتائجه المعروفة؛ بل غرضى تسليط الضوء من أجل إيضاح أنه حتى دريدا لا ينجو من مفهوم "النقاء أو الطهر" و"التلوث". إذ من خلال رغبته فى الإبقاء على "مسافة لا تتناهى" بين كتاباته وكتابات علم اللاهوت السلبى (وكتابات أخرى) كان عليه أن يصون "نقاء" أو "طهر" خطابه واختلافه المرجئ بمعزل عن أية صورة من صور "التلوث" الميتافيزيقى؛ الأمر الذى يفرض عليه ضمنًا القيام بمهمة إشكالية، ألا وهى إقرار أىّ تفاسير أعماله هو "الصحيح" وأيها "بعيد الاحتمال".

فى بداية مقاله الشهير عن الترجمة، يتأمل بنيامين وضعية نص لم يقرؤه أحد من قبل ولن يُقْرَأ، وما إذا كان أىُّ أحد بقادر على قول إنَّ مثل هذا النص **يعنى** شيئًا:

> قد يتحدث المرء مثلاً عن حياة أو لحظة لا تُنسى وإنْ نسيها كل الناس. فإنْ كان من طبيعة هذه الحياة أو اللحظة ألا تُنسى فلن تنطوى دعوى عدم النسيان على كذب أو خداع، وإنما على مطلب لم يحققه الإنسان بعد، ولعلها تنطوى أيضًا على إشارة إلى عالم يتحقق فيه هذا المطلب، هذا العالم هو ذاكرة الله God's remembrance. وعلى نحو مماثل، لا بد أن نضع فى حسباننا قابلية ترجمة الإبداعات creations اللغوية وإنْ ثبت أنَّ الناس عاجزون عن ترجمتها[٧٨].

تضفى هذه الفقرةُ على مقال بنيامين نبرةً شديدة الغموض وغريبة عليه، بأصدائها الشبيهة ببوذية الزنّ التأملية؛ فورقة الشجرة التى لا يبالى بها أحد قد تسقط على الأرض أو لا تسقط. وما يثيره بنيامين فى الأساس (كما أشار دى مان)[٧٩] إمكان **عدم بشرية** inhumanity اللغة. ولعل إمكان هذه اللغة أمر مستقل تمامًا عن الإنسان، فلا تتعلق به من حيث هو أصلها، ولا تستند إليه من حيث هو غايتها. ويبدو أن بنيامين يقول إن القارئ لا علاقة له بالنص.

وينطوى هذا التصور الذى مفاده وجود نص معزول بعيد المنال– أىْ وجود ذلك العالم الداخلى الصامت الذى لا يحس به أحد أو شيء– على قدر من الغموض يلائم الإلهى والدنيوى على حد سواء. فمن ناحية، يَشْغَلُنا بنيامين بإمكـــان وجـــود نص له حياته المستقلة تمامًا، تائهًا فى فراغ، لا يقرؤه أحد، ولا يراه أحـــد، نـــص حيادى تمامًا. ومن ناحية أخرى، يقدم الله (ربما ليطمئننا) بالطريقة التى يقدم بهـــا باركلى Berkeley **الخالقَ**؛ خالقًا إذا أغلق جفونه سوف يفنى العالم. فــــ"ذاكـــرة" الرب ستصون معنى النص حتى وإنْ لم يطالعه أىُّ إنسان أبدًا.

لقد ترجم زورن Zorn كلمة **Gebilde** إلى **Creations** (= إبداعات) ولعل ترجمتها إلى **images** (= صورة، صور مجازية أو بلاغيـــة) أكثـــر دقـــة وأقـــل لاهوتية. وقد اخترت أن أختم هذا الفصل ببنيامين؛ لأن التصور الذى يتبناه ينطبـــق على دريدا وابن عربى معًا. إن تصور **الكتاب** عند ابن عربى والنص عند دريـــدا يجدا مكانًا– بطريقة ما– على جانبى هذه الفقرة الغريبـــة، حيـــث يربطهمـــا معًـــا وعيُهما المشتركُ باستقلال نصوصهما استقلالاً مطلقًا، ثم يفـــرِّق بينهمـــا فهمُهمـــا المختلفُ لأسباب عدم قدرة أحد على التحكم فى هذه النصوص.

ما من أحد عند دريدا يسهر على النص. أما مؤلف القرآن فعينه ســـاهرة لا تنام، يرقب باستمرار نشاط التفسير القرآنى، حريصًا على تمييز مَن يقـــرأ قـــراءة صحيحة ومَن يقرأ قراءة غير صحيحة (وذلك وجه **أخلاقى** عميق فى التفسير يُعَـــدُّ خاصية مميزة فارقة)، وعند دريدا لا أحد يهتم بالكيفية التى تَقرأ بهـــا. ولا حتـــى مؤلف النص. يرفرف اللاتناهى فوق هذين التصورين عـــن الـــنص اللامتنـــاهى، فيُرَنِّحُهما ويُصَدِّعُهما ويَعْكِسُهما على نحو لا يقبل الحساب. غير أن اللاتناهى عند دريدا دنيوى أرضى على الأخص ("... صدفة أو رَمْيَة نَرْد..."[٨٠]) يـــستند إلـــى سلسلة محظوظة لا نهاية لها من اللقاءات التصادفية والاستملاكات التائهة، أما عند ابن عربى فيظل شيء ما "تحت سيطرة" لا تناهى النصِّ وحُكْمِه بشكل دائـــم. وإنْ كان القارئ عند دريدا يتبنى النص بشكل أبوى فيُرَبِّيه ويُغَذِّيه حتى يصبح شبيهًا به

(بالقارئ)، فإن العالِم عند ابن عربى يبتلعه النصُّ. وفى هذا الاختلاف تكمن مسألة محددة على درجة كبيرة من الأهمية والخطورة: يستجيب تفسير القرآن استجابة زائدةً متواضعةً لمستودع القراءات اللامتناهى فيقدم على استحياء قراءة تختلف إلى حد ما عن الشأن الأصلى الذى لا ينضب. أما عند دريدا فتَعْنى قراءةُ النص تغييرَه، وجَعْلَه مقصورًا على القارئ نفسه فى النهاية، والاستيلاءَ عليه إلى أن يصير جزءًا حميمًا من القارئ. إن التفكير فى الأصل مع حضور التفاسير الأخرى يَفْقِدُ اعتبارَه بطريقة ما فيصبح مجرد حدث... يلعب- مثل القرآن عند ابن عربى- دور "أصل التمثيل الذى لا يقبل التمثيل"؛ الأمر الذى يفضى دومًا إلى تفسير يسرى فيه **الآخر بتمامه** على نحو ما. ويبدو أن تصور النص الذى لا يمكن الوصول إليه مطلقًا يعنى عند ابن عربى أكثر من ما يعنيه عند دريدا. فالشيخ الأكبر يحيل باستمرار إلى أصل كى يقول ما يريد قوله، بينما يرى دريدا **أصلَ النص** ذكرى مهمةً بعيدة المنال بُعْدًا مطلقًا، شبيهةً بالطفولة الباكرة، دالةً ومؤثرةً فى كل لحظة، مع أنها قد خسرت ذلك الماضى خسرانًا ييأس من استرداده.

هوامش الفصل الثالث

(١) Cited in G. L. Bruns, *Hermeneutics Ancient and Modern*, Michigan: Yale University Press, 1992, p. 247.
(٢) R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, London : Cambridge University Press, 1989.
(٣) M. C. Taylor, *ErRing: A Postmodern A/Theology*, Chicago: Chicago University Press, 1984, p. 6.
(٤) Jorge Luis Borges, *Labyrinths*, Harmondsworth: Penguin, 1981, pp. 244, 246, taken from his essay "The Mirror of Enigmas".
(٥) انظر مقدمة رالف أوستن لترجمته *الفصوص*:
The Bezels of Wisdom, New Jersey: Paulist Press, 1980, *Bezels of Wisdom*, p. 5. Arabic text used is Ibn 'Arabi, *Fusus al-Hikem*, A. E. Affifi (ed.), Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabi, 1946.
(٦) Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass, Brighton: Harvester Press, 1982, p. 320. French edition used is *Marges de la Philosophie*, Paris, Editions du Seuil, 1972.
(٧) Cited in Bruns, *Hermeneutics Ancient and Modern*, p. 248.
(٨) J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Boston: MIT Press, 1987, p. 182.
(٩) Ibid., p. 182.
وفي هامش من "الشراكة المحدودة" يتهم دريدا هابرماس بأنه لم يقرأ كلمة واحدة من أعماله، معتمدًا فقط على كتاب جوناثان كلر *عن التفكيك*، انظر:
Jeffrey Nealon's "The Discipline of Deconstruction" in *PMLA* 107, 1992, pp. 1275-6.
(١٠) H. Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, trans. Ralph Manheim, NJ: Princeton University Press, 1969, p. 26.
(١١) See W. G. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany: SUNY Press, 1989, p. xvi.
(١٢) Taken from al-Ghazali's *Ihya'* 1.260, cited in N. Heer, "Abu Hamid Al-Ghazali's Esoteric Exegesis of the Koran" in Leonard Lewisohn (ed.), *Classical Persian Sufism: From its Origins to Rumi*, London, 1993, p. 238.
(١٣) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 244.
(١٤) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 181/*Futuhat* II.326.18
(١٥) W. G. Chittick, *Sufi Path*. P. 244/ *Futuhat* II. 567.19

(١٦) G. Scholem, *Kabbalah*, New York: Schocken Books, 1974, p. 210; the Muslim scholar's observation can be found in N. Heer, op. cit., p. 239.

(١٧) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 245/*Futuhat* II. 581.4

(١٨) *The Bezels of Wisdom*, p. 109

(١٩) Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, p. 309.

(٢٠) Ibid., p. 316.

(٢١) Jacques Derrida, *Dissemination*, trans. B. Johnson, London: Athlone Press, 1981, p. 143-144.

(٢٢) Ibid., p. 26

(٢٣) *The Bezels of Wisdom*, p. 46.

(٢٤) W.G. Chittick, *Sufi Path*, p. 200/*Futuhat* II.594.28.

(٢٥) M.O'C. Walshe, *Meister Eckhart: German Sermons and Treatises*, London: Watkins, 1979, vol. 2, p. 250, Sermon 51. For the German text see J. Quint, *Meister Eckhart: die deutschen und lateinischen Werke*, Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1936, 2:467.

(٢٦) See Origen, *In Genesin Homiliae*, IX. I

حيث يشير إلى أن الكتب المقدسة "بحر من الألوهة السرية الغامضة":

cited in Umberto Eco, *The Aesthetics of Thomas Aquinas*, trans. Hugh Bredin, London: Radius, 1988, p. 145.

(٢٧) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 154/*Futuhat* II.552.12.

(٢٨) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 245/*Futuhat* II.518.4.

(٢٩) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 156/*Futuhat* II.671.5; W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 241/*Futuhat* II. 134.21; W. .G. Chittick, *Sufi Path*, p. 155/*Futuhat* II. 686.4.

(٣٠) تماشيًا مع التقليد الشائع في الإسلام الذي يرى "شخص" النبي محمد مرادفا للقرآن، بل ويرى النبي محمد نفسه "متماهيًا" مع الكتاب المقدس لكونه "عظيمًا": [كل من] نظر إليه [القرآن]، فلا فرق بين الناظر إليه والناظر إلى رسول الله". انظر:

W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 241/*Futuhat* II. 346.12. .

(٣١) *The Bezels of Wisdom*, p. 133.

(٣٢) D. Turner, *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*, London: Cambridge University Press. 1993, p. 237.

(٣٣) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 154/ *Futuhat* II.686.4.

(٣٤) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 102/ *Futuhat* II.280.31.

(٣٥) إن العلاقة بين "اللاوجود" و"الشر" تجعل المرء يفكر في عمل ابن سينا ***رسالة في العشق***، حيث يتحدث عن شر "المادة واللاوجود"، وأن "خيرية الواقع" تأتي بالأشياء إلى حيز الوجود. وعلى هذا، يخلص ابن سينا إلى أن "العشق هو علة وجود الموجودات". انظر:

S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Cambridge: Belknap Press, 1964. p. 262.

(٣٦) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 87/*Futuhat* II.248.24.

(٣٧) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 338/*Futuhat* III. 465.25.

(٣٨) Jacques Derrida, *Dissemination*. p. 3.

(٣٩) Jacques Derrida, *L'Ecriture et la Différence*, Paris: Editions du Seuil, 1967, p. 432. The English translation ued is by Alan Bass, *Writing and Difference*, London: Routledge & Kegan, 1978, p. 297.

(٤٠) Jacques Derrida, *Dissemination*, p. 70.

(٤١) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 296.

(٤٢) *Writing and Difference*, p. 67, *L'Ecriture*, p. 103

(٤٣) Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, p. 313

(٤٤) *Writing and Difference*, p. 68, *L'Ecriture*, p. 104.

(٤٥) Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, p. 316.

(٤٦) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 300.

(٤٧) J. D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion Without Religion*, Bloomington: Indiana University Press, 1997, p. xxiv.

(٤٨) "History As Apocalypse", in T. J. Altizer (ed.), *Deconstruction and Theology*, NY: Crossroad, 1982, p. 176.

(٤٩) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 311, footnote 3.

(٥٠) Ibid., p. 294.

(٥١) Ibid., p. 297.

(٥٢) Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. G. C. Spivak, Baltimore: John Hopkins University Press, 1967.

(٥٣) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 156.

(٥٤) *Writing and Difference*. p. 292, L'Ecriture, p. 427.

(٥٥) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 293.

(٥٦) *The Bezels of Wisdom*. p. 99.

(٥٧) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 119/*Futuhat* III. 454.1.

(٥٨) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 297.

(٥٩) Jacques Drrida, *Dissemination*, p. 54

(٦٠) Ibid., p. 38.

(٦١) Donald A. Yates and James E. Irby (eds), *Labyrinths*, London: Penguin, 1987, p.37.

(٦٢) See W.G.Chittick, *Sufi Path*, p. 121/ *Futuhat* II.312.23 and also ibid., p. 202/ *Futuhat* III. 69.30.

(٦٣) Ibid., p. 124/*Futuhat* II.312.4.

(٦٤) Ibid., p. 124/*Futuhat* II.183.8.

(٦٥) Ibid., p. 202/*Futuhat* III.69.30.
(٦٦) Ibid., p .201/*Futuhat* II.594.28.
(٦٧) *The Bezels of Wisdom*, p. 56, *Fusus al-Hikem*, p .56.
(٦٨) David Krell (ed.), *Basic Writings: Martin Heidegger*, London: Routledge, 1978, p.258.
(٦٩) يخبرنا ابن عربى فى فص النبى إسحق أننا نبدأ فى تعبير الرؤيا حين تظهر فى صورة لا يقبلها العقل. انظر: *Bezels of Wisdom*, p. 101.
(٧٠) *The Bezels of Wisdom*, p. 200.
(٧١) Translated by Rabia Terri Harris in the *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* VIII, 1989, 29.
(٧٢) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. xvi.
(٧٣) Ibid., p. 256.
(٧٤) "Passions: An Oblique Offering", in David Wood (ed.), *Derrida: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell, 1992, p. 15.
(٧٥) Jacques Derrida, "How to Avoid Speaking: Denials", trans. K. Frieden, in H. Coward and T. Foshay (eds), *Derrida and Negative Theology*, Albany, NY: State University of New York Press, 1993, p. 110. French text used is Jacques Derrida, *Psyché: Inventions de l'autre*, Paris: Editions Galilée, 1987, p. 571.
(٧٦) Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, p. 6.
(٧٧) "Post-Scriptum: Aporias, Ways and Voices", trans. J. P. Leavery, Jr, in H. Coward and T. Foshay (eds), *Derrida and Negative Theology*, Albany: SUNY Press, 1993, p. 310. French text used is J. Derrida, *Sauf le nom*, Paris: Editions galilée, 1993, p. 81.
(٧٨) From the essay "The Task of the Translator", in Walter Benjamin, *Illuminations*, trans. Harry Zohn , London: Pimlico, 1999, p. 71
(٧٩) Paul De Man, *The Resistance to Theory*, Manchester: Manchester University Press, 1986, pp. 97-99.
(٨٠) Jacques Derrida, *Dissemination*, p. 54.

الفصل الرابع

ذَوْقُ الغيب والأعماق

السِّرُّ عند ابن عربى ودريدا

الغايات التى نسعى وراءها محجوبة دائمًا عنا. فالفتاة التى تتلهف على الزواج تتلهف على شىء لا تعرف عنه شيئًا. والفتى الذى تتوق نفسه إلى الأنثى لا فكرة لديه عن ما تكونه الأنثى. ومن ثم، فالشىء الذى يهبنا الحركة لا نعرف معناه على الوجه الأكمل (ميلان كونديرا، ***خفة الوجود غير المحتملة***)[١].

يُكثر دريدا وابن عربى من استخدام كلمة **السِّرّ** فى نصوصهما، بل ويبدو أنهما يتهوسان- كل على طريقته- بقوة هذه الكلمة، ويحرصان حرصًا شديدًا على تحديد معناها (ولا معناها) واستكشاف دوافع مَن يُفشون السِّرّ. ويظهر أن دريدا وابن عربى على وعى بما ينطوى عليه السرُّ من عدم جدوى؛ ذلك السرُّ الذى لا يمضى إلا من "حجاب إلى حجاب" شأن طرائد كونديرا وقناصيها الفخورين. ويظهر أنهما يعطيان "السرّ" مكانة مركزية فى أعمالهما بوصفه استعارة مُثلى تعبِّر عن ما يريدان قوله.

إنَّ القراء العارفين بدريدا مؤلف كتاب ***التشتيت Dissemination*** ومقال "**كيفية تجنب الكلام** How to Avoid Speaking"، لن يقتنعوا بفكر دريدا مالك "السرّ"؛ وبخاصة منذ أن خصص دريدا بنفسه نصًا تكلم فيه عن العكس، على وجه التحديد. ولا يسعى هذا الفصل إلى قول كلام متمركز لوغوسيًا على لسان جاك دريدا، الأمر الذى يجعل من هذا الكاتب ما بعد البنيوى متصوفًا يحلق فى سماوات الخيال. وإنما يسعى هذا الفصل- على الأصح- إلى استكشاف أوجه الشبه بين "السرّ" secret عند دريدا- إنْ كان يمكننا استخدام مثل هذه الكلمة- **والسرِّ** عند ابن عربى، بما يستتبعه ذلك من الكشف عن تحول الوعى عندهما بموقف وجودى راسخ، وتفكيك أصيل لهويات يستقل بعضها عن بعض استقلالاً تعسفيًا، ورفع الوهم illusion (وأنا أستخدم هذه الكلمة بحرص **شديد**) الذى أوجدته فرضيات ميتافيزيقية متمركزة لوغوسيًا.

سرُّ اللاسرِّ عند دريدا

إن اللاهوتيين البارزين العارفين **بأداة النقل العظمى** يعلموننا أن خصيصة الكون الأساسية هى فراغه. وهم على صواب يقينًا بخصوص ذلك الجزء الصغير جدًا من الكون الذى هو الكتاب... فتحت العاصفة والبرق لا يوجد شىء. يوجد فقط مظهر، سطح من الصور، هو علة استمتاع القراء به (بورخيس، *مقدمة إلى تاريخ العار العالمى*)(٢).

العمق الوهمى فى السرّ عنصر متكرر، مألوف بما فيه الكفاية؛ بمعنى: افتراض أن السرّ الوحيد **هو** أنه لا يوجد سرٌّ. يكتب روب جرييه Robbe Grillet "عن خزينة مغلقة ومفتاح؛ وهذا المفتاح يفتح الخزينة بسلاسة تامة... فإذا الخزينة فارغـــة"(٣). وفى رواية أمبرتو إيكو Umberto Eco ***بندول فوكو*** ***Il Pendolo di Foucault***، صاغ مجموعة من الأكاديميين الشبان نظرية تآمرية شديدة الغرابة على معــارف رهبان الدير التقليدية والأخوية الماسونية وعلوم الأهرامـــات المــصرية ومعـــانى الأعداد، وقد لفتت هذه النظرية انتباه مجموعة مـــن الأعــضاء الخطـــرين غيـــر المرغوب فيهم لمجرد أن هؤلاء الأكاديميين صاغوها بهذه الكيفية. وحين احتال فى نهاية الأمر أشخاص متعصبون من ذوى انتماءات متباينـــة علـــى بيلبـــو Belbo المسكين رَفَضَ إعطاءهم السرَّ الأخير- ألا وهو أنه لا يوجد سرٌّ وأن بحثهم بكامله كان خدعة أكاديمية مدروسة- فكانت النتيجة أن دفع حياته ثمنًا لصمته. تلك هـــى غواية اللغز الذى يتلهف الجميع على معرفته، وقد اتضح أنه دعابة قاســية انعقــد العزم على عدم الرجوع عنها، ولعل الأسوأ من ذلك أن هذا اللغز لم يؤدِ سوى إلى انحسار الأسرار الزائفة انحسارًا غير متناه (وعلى هذه الشاكلة، بلا ريب، تمـــضى دعابة فيلم ***الصقر المالطى The Maltese Falcon***، وهو الفيلم الذى تقوم حبكتـــه بكاملها على موضوع لا يظهر أبدًا على شاشة السينما). وتـــذكرنا هـــذه الخـــدع بالنتائج اللاهوتية المهمة المترتبة على حيلة جدّ معروفة: لا بد أن يكون السرُّ غير "حقيقى" حتى يمارس قوته علينا.

ولعلنا، حين ندرس موقع السرّ فى فكر دريدا، نبدأ بترديد مـــا يـــردده كـــل قارئ آخر عن السرّ الدريدى؛ ألا وهو أنه اللاسرُّ والوهم والسطح الـــدلالى الـــذى يخدعنا دومًا فيعدنا بوجود عمق ما فيه. يكتب كارل راشك Carl Raschke أنه من وراء أنساق العلامة كلها "يندفن ‘سرٌّ’ التقاليد التى ينبنى بمقتـــضاها الخطـــاب؛ ألا وهو أنها تدل على اللاشىء"(٤). ويتحدث مورنى جوى Morny Joy عـــن إفـــشاء السرّ عند دريدا فيقول إنه "إفشاء يعنى غياب أىِّ حضور وأىِّ سرٍّ"(٥). وفيما يقـــول ديفيد لوى David Loy ساخرًا من دريدا سخرية: "أكد بوذا أنه لا يحمل معه سرًّا؛

مع أن الأجيال اللاحقة عليه تنسب إليه القول بوجود سـرٍّ"[٦]. ولعل مارك س. تايلور يصوغ هذه الفكرة صياغة أكثر مباشرة من غيره حين يقول:

> بما أن "أصل السرِّية أو الاسترار" مفقود دائمًا، فلا يوجد شيء ينقال. وإنى أكرر: **لا يوجد شيء** ينقال. فالسرُّ أنه لا يوجد سرٌّ[٧].

ويعيد جون كابوتو الفكرةَ نفسَها بأسلوب بليغ قائلاً:

> لا ينطوى هذا السرُّ- الذى **لا يحمل معرفة ولا يعرف شيئًا**- على محتوى دلالى. فهذا السرُّ لا شىء لديه يخفيه. وذلك نوع غريب من السرِّ، إنه شىء من اللاسرِّ، سرّ أنه **لا يوجد سرّ**، والمقصود أنه لا يوجد نوع من المعرفة فى السرِّ، لا يوجد السرُّ الذى يعرف ويحمل محتوى إيجابيًا ما[٨].

لا توجد أسرار؛ أو إنْ شئت لا توجد سوى أسرار: سلسلة متوالية من الأسرار، كل سرٌّ منها يَعِدُ بأن يُعرِّيه السرُّ الذى يليه. ذلك هو- على وجه التحديد- "السرُّ" بمفهومه التقليدى: علامة تُفَسِّرُ بطريقة سحرية لا لبْس فيها كلَّ العلامات السابقة التى أدت إليها فى لحظة ينيرها حضور الذات المهيب. ومن ثم، فالكشف عن السرِّ هو غاية المعنى، ولا مزيد على ذلك.

لكن، تتبقى الأسئلة الآتية: ما موقف دريدا على وجه التحديد من السرّ؟ وعلى أىِّ نحو يَفهم طرقَ تكوين الأسرار وتوالدها واستعمالها وإساءة استعمالها؟ وهل سيكون العالم أفضل دون أسرار؟ وما نصيب لعبة التفكيك من كل هذا الكلام عن **السرّ**؟ هل يُعرِّى التفكيكُ الألغازَ ويزيلُ التعميات أم يُعرِّى مصدرها الأولىّ؟ وإلى أىِّ مدى يكون "التفكيك" مرادفًا حقًا لـ"تعرية السرِّ"[*] demystification؟

---

[*] demystification: تعنى الكلمة معجميًا إزالة التعمية وفك الأمور المغلقة الخفية بتفسيرها وإيضاحها والتغلب على إبهامها؛ مما يعنى أنه من الممكن ترجمتها إلى "الإيضاح" أو "إزالة الإبهام". غير أنى تماشيًا مع السياق فى كل مرة سوف أرواح بين ترجمتها إلى "تعرية السرّ" أو "تعرية الغيب" أو "فك المغالق" أو "إيضاح المبهم"- المترجم.

ولسنا نشتط إنْ قلنا إنَّ السرَّ يهيمن على أعمال دريدا من أولها إلى آخرها دون غيره من العناصر الأخرى التى تتكرر عنده؛ لأن دريدا يستخدم السرَّ استعارةً نموذجيةً- إلى حد ما- يعبِّر بها عن معنى النص الأدبى؛ ولأن السرَّ ينطوى على بقايا دلالات دينية إلى حد ما (سرّ اسم **يهوه** الذى لم يعلنه أحد، وسرّ وجه الله الذى لم يره أحد أو يعمل بما يستحقه، وسرّ يوم القيامة، إلخ)؛ ولأن دريدا يوظف السرَّ توظيفًا لعوبًا فى أوقات السخرية من الذات وفى أوقات الجد المطلق (كما هو حاصل مثلاً فى مقاله "**الاختلاف المرجئ**" حيث يتكلم دريدا عن "اللغز الحقيقى فى الاختلاف" ليعلن بعد ثمانى صفحات فقط أنه "لا يبشِّر بهذه 'الكلمة' بشارة إنجيلية Kerygmatic")[٩]. وعلى هذا النحو، يدرس دريدا فى مقالات- من قبيل مقاله "**الحاشية**" Post-Scriptum ومقاله "**كيفية تجنب الكلام**"- دورَ السرِّ (طوبولوجيا السرِّ) فى اللاهوت السلبى، فيعيد إثبات زعمه المعتاد بأن السرَّ عند علماء اللاهوت السلبى هو- فى نهاية الأمر- **الله** نفسُه بمعناه الأنطولاهوتى الذى زعموا أنهم تخلصوا منه. وفى عمله "***انفعالات***" ***Passions***، يخصص دريدا مقالاً بكامله لموضوع السرِّ، مؤكدًا أنه **يوجد سرٌّ**؛ غير أن الاختيار الحاصل (فى أفضل تقليد سلبى نافٍ) عدم قول **ما يكونه** السرُّ، وإنما يقال **ما لا يكونه** السرُّ. وفى مقاله "**عن النغمة الكهنوتية**" Of An APocalyptic Tone، يرى دريدا مُعَلِّمَ أسرار الدين- وقد كان ضحية نقد كانط العقلانى اللاذع- حارسَ السرِّ ومعنى **نهاية العالم** **Apokalupsis** الأصلى الذى يفضُّ السرَّ، ثم يستكشف دريدا فى أعمال لاحقة من قبيل ***هدية الموت*** ***The Gift of Death*** العلاقة بين الاستترار والمسئولية، بين الاستترار والجماعة. أما فى الأعمال الأقل صلة بالموضوع مثل كتابه ***التشتيت***، فإن التفكير فى السرِّ- وما يحدث فى غيابه- يَسرى فى كل تأملات دريدا الخاصة بالنص الذى لا عمق فيه و"الصفحة التى لم تُكتب بعد". ولعل ذلك كله من ثمار وسوسة دريدا بالسرِّ ***وولعه الخفى به***؛ وهو أمر لن يمر- كما سوف نرى- دون وقوعه فى مفارقات وضروب من اللبس.

تتنوع ملاحظات دريدا وتعليقاته على السرِّ بتنوع السياقات المختلفة فيما بينها اختلافًا جذريًا، وتقدم كلُّ ملاحظة منها مجموعة مختلفة من التأملات الحاذقة المتعلقة بتصوره عن ما يتخفَّى أو يتحجَّب أو ينسحب. ولعل مجموعة الاقتباسات الآتية تعبِّر تعبيرًا أفضل عن هذا التنوع والتغاير:

- لا يوجد السرُّ بما هو سرٌّ؛ فأنا أنكره. وذلك ما يجعلنى أأتمن شخصًا يُصادقنى على سرٍّ ما (**"كيفية تجنب الكلام: إنكارات"**).

- اللاحضور، والفجوة التى يحدثها فراغُ الرغبة، والحضور، واكتمال المتعة، كلها أمر واحد. ولذا، لم يعدْ يوجد أيُّ اختلاف نصى بين الصورة والشىء، بين الدال الفارغ والمدلول الممتلئ، بين المقلِّد والمقلَّد، إلخ (***التشتيت***).

- ***قد نسيت مظلتى***، هذه عبارة هرمسية مستغلقة وفى الوقت نفسه صريحة واضحة، وهى فى استرارها وسطحيتها كالبطاقة البريدية التلغرافية تعلن وتتحفظ (**"عن النغمة الكهنوتية فى ثوبها الجديد"**).

- ناهيك عن حبى الأدبَ بوجه عام وإكرامًا لمكانته، فأنا أحب شيئًا مخصوصًا فيه... ألا وهو أنه **قد حلَّ محلَّ السرِّ**. حل محل السرِّ المطلق. صحيح أنه يوجد انفعال، ولا انفعال دون سرٍّ، هذا هو السرُّ الحقيقى، فلا سرَّ دون هذا الانفعال (**"انفعالات: تقدمة ملتوية"**).

- أشير قبل كل شىء إلى أن السرَّ منقسم **فى نفسه**، وأن انقسامه "حرفى مميز"، فهو يقسم ماهية السرِّ التى لا يمكن أن تظهر لشخص بمفرده إنْ لم تكن مفقودة منذ البداية[*]...(**"كيفية تجنب الكلام: إنكارات"**).

- وهنا لم يعد المعنى ينطوى على أىِّ عمق (***التشتيت***)[10].

---

[*] يقصد دريدا هنا أن السرَّ يعنى التكتم والخفاء والاستخفاء، وتلك ماهيته بدءًا؛ غير أن السرَّ بحكم بنيته الفعلية ينقسم؛ فحتى يكون السرُّ سرًّا لا بد أن يكون بين اثنين وإلا ما عرفنا بوجود سرٍّ أصلاً، ومن ثمَّ فإفشاء السرِّ خاصَّة تكوينية أصيلة فى السرِّ. ومن هنا قوله باستحالة أن تظهر ماهية السر لشخص بمفرده، فماهيته ضائعة منذ البدء- المترجم.

ثمة عدد من المسائل يمكن استنباطها من هذه الاقتباسات. أولها أن من طبيعة السرِّ الانسحاب الدائم؛ فهو ضائع على الدوام. وإنْ كان السرُّ هو "ذلك الذى يكون فى الكلام غريبًا على الكلام"(١١) فلن يؤدى إفشاء السرِّ إلا إلى طريق أبعد، كما هو حال سرِّ الله عند القديس أوغسطين ("كل ما نقوله عن الله ليس حقيقيًا، وكل ما لا نقوله عنه هو الحقيقى"). إن الكلام عن السرِّ يؤجِّل السرَّ وحسب، فيظل السرُّ دومًا "على الناحية الأخرى" من كل ما نحاول قوله عنه. وثانيًا، لا يوجد اختلاف بين السرِّ واللاسرِّ، فطبقًا لدريدا لا توجد دوال "ممتلئة" وأخرى "شاغرة"، كما لا توجد نصوص "أعمق" من نصوص أخرى، ولا رموز أو أبجدية **أدلّ بشكل أفضل** من غيرها. فالعبارة المشهورة الواردة فى نهاية ملاحظات نيتشه- **لقد نسيت مظلتى**- توضح حالة الازدواج الكاملة فى الوعظ التبشيرى the perfectly dual status of the kerygmatic؛ أىْ قدرة العادى على حجب غير العادى (والعكس بالعكس)، وقد اعتاد قراء كافكا Kafka وبنتر Pinter منهما على ذلك. فمن المحتمل أن يكون أىُّ شىء سرًّا؛ إذ من المحتمل أن يدل أىُّ دال على مدلول يختلف اختلافًا جذريًا عن مدلوله المعتاد، وثالثًا، إنَّ توهمَ السِّرِّية أو الاستر ار نظيرُ توهم العمق؛ ومن هذه الزاوية نبدأ فى الاقتراب من الأصداء اللاهوتية التى تتضمنها تعليقات دريدا على السرِّ، مما يذكرنا بالفقرة الآتية التى يكتبها تيليش Tillich :

> إنَّ اسم هذا العمق الذى لا ينضب والذى هو أساس كل الوجود هو الله. هذا العمق هو ما تعنيه الكلمة... فإنْ عرفت أن الله يعنى العمق فأنت تعرف الكثير عنه. ومن ثم، لن تكون ملحدًا أو غير مؤمن إنْ لم تكن تعتقد أو تقول إن الحياة بلا عمق، أو ضحلة، أو أن الوجود نفسه ليس إلا سطحًا. إنْ قلت ذلك بجدية تامة فأنت ملحد من وجه وغير ملحد من وجه آخر. مَن يعرف العمق يعرف الله(١٢).

طبقًا لدريدا، لا يسع المرء إلا أن يحس بهذا "العمق" المرتبط دومًا بـ"الألوهة"، عاجلاً أو آجلاً. وما دامت كل الأسرار تقتضى عارفًا بها أو على الأقل عارفًا محتملاً، فإن دريدا حين يستبعد وجود عمق فى النص يستبعد أىَّ أحد أو أىَّ شىء يوجد "فى الخارج هناك" يملك تأويليًا حقَّ الكلمة الأخيرة بخصوص معنى النص. أما المفسر القروسطى الذى ينكبُ على الحروف اللاتينية المكتوبة بها كلمة الله المقدسة، فهو يؤمن بوجود عقل إلهى يفهم معنى ما- يفهم دائمًا معنى ما- لم يفهمه القارئ. وبصرف النظر عن ما إذا كنا نتحدث عن الدقة المدرسية الصارمة فى التفسير الدومينيكانى أو عن التأويل الصوفى فى الهرمنيوطيقا الإسلامية، أو عن تراث الشروحات اليهودية **المدراشية (= التقليدية)**، فإن تصور وجود هذا المؤلف الذى يندُّ عن الوصف ويوجد "فى الداخل"- بينما نحن القراء الأقل شأنًا نوجد دومًا "فى الخارج"[١٣]- يظل تصورًا واحدًا فى جوهره. أما دريدا حين يرادف بين "الاسترار"- أو "السرِّية"- و"السطح" فهو يمحو محوًا حاسمًا الفرق بين الداخل "الأليف" والخارج "الدخيل". فالأمر أمر حشد من الرموز المكتوبة على سطح ورقة؛ **هذا كل ما فى الأمر**. وفى علم التأويل التفكيكى لا يوجد شىء مَخْفى، لا لأنه لا يوجد شىء يتخفَّى، بل الأصح لأنه لا يوجد أحد يُخفيه.

فإنْ كان ذلك كله يعنى "تعرية غيب" الميتافيزيقا على طريقة عصر التنوير فهذا الضرب من **نزع هالة القداسة** الذى يستبدل بالسبب الغيبى سببًا مرئيًا واضحًا، يظل مثيرًا للخلاف، كما أوضح دريدا ذلك فى موضع آخر. ففى مقاله "**عن النغمة الكهنوتية**"، كان دريدا يبحث عن "حد تعرية الغيب" الممكن، وهو الحد الذى "(ربما) يميز التفكيك عن تعرية الغيب ذات الطابع التقدمى المبسط التى أنجزها عصر التنوير"[١٤]. وتوجد لحظات فى مواضع أخرى عند دريدا، يبدو منها أن "التفكيك" و"تعرية الغيب" مترادفان على نحو لا ريب فيه وبخاصة فى مراحلهما الباكرة، حتى وإنْ كانت هذه المراحل تهتم فى النهاية بنمطين من التحليل analysis مختلفين اختلافًا جذريًا (وكلمة analysis مشتقة من analyein التى تعنى حرفيًا:

يحلُّ أو يفكُّ العقدة). وتتمثل فرضية هذا الفصل فى أن **التفكيك عمل يجمع بين إيضاح المبهم ثم إبهامه مرة أخرى**؛ فالتفكيك يُعَيِّنُ لحظات الحضور الذاتى فى النص ويفكها تاركًا مكانها فراغًا دلاليًا؛ الأمر الذى يحرر النص من تقيده بقصد وحيد، فيدعه يبحر بلا دفة، متجهًا وجهات لا نهاية لها.

بماذا يختلف إيضاح المبهم على طريقة التفكيك عن نظائره فى الفكر العقلانى؟ لقد قال موريتز شليك Moritz Schlick ذات مرة، وهو أحد مفكرى مدرسة فيينا الوضعية: "لا يوجد غَيْبٌ عميق فى العالم". وطبقًا للوضعيين المناطقة من أمثال آير Ayer وكارناب Carnap تَنتج الأمورُ الغيبية وألغازُ الحياة اليومية بكل بساطة عن استخدام اللغة "بشكل سيء"، أىْ تنشأ عن استعمال "اللامعنى" والفرضيات الميتافيزيقية غير الواضحة. أما حين نكف عن إثارة أسئلة غير سليمة ونبدأ فى استعمال الأقوال السليمة التى يمكن التحقق منها، فسوف يتلاشى من تلقاء نفسه هذا "الغيب" المزعوم (وكلمة "الغيب"– طبقًا للوضعيين المناطقة ترادف كلمة "مشكلة"). وفى واقع الحال، يصعب التسليم بأن التفكيك ينطوى على مشروع إيضاحى. يقول دريدا فى كتابه ***فى علم أنساق الكتابة***: "إنَّ مهمتى فى هذا الكتاب جَعْلُ كلمات من قبيل "القُرْب"، و"المباشَرة" و"الحضور"– وهى الكلمات التى يعتقد المرء أنها مفهومة– غامضةً مبهمةً"(١٥)؛ فإنْ كان دريدا يحرر النص من سرِّه المبهم– أىْ من **الروحانية المتجسدة** التى تكمن دفينة كمونَ كنز مَخفى تحت سطح العلامات على الصفحة– فلن يعنى ذلك أنه يريد أن يستبدل بها سرًّا من عنده. فما يميز إيضاح المبهم فى التفكيك عن كل أنماط الإيضاح الأخرى التى أماطت اللثام عن الغيب فى عصر التنوير، هو على وجه التحديد مساءلة الرغبة فى تفسير مواضع اللبس. وطبقًا للتفكيك، يعنى "التفسير" ببساطة إنتاج مجموعة أخرى من العلامات تصف المجموعة الأولى. ومن ثمَّ، يعنى جلاءُ سرٍّ ما إنتاجَ سرٍّ آخر، بكل بساطة. "منذ اللحظة التى يوجد فيها المعنى، لا يوجد سوى علامات"(١٦). أما

الاعتقاد فى أن معنى السرِّ- الذى ينجلى بانطلاقه من مخبئه الأثير- يستنير بـــه- بطريقة لا لبْس فيها- كلُّ شخص معنىٌّ به دون اضطراره إلى استعمال علامة قط؛ فذلك بلا ريب حلم ساذج من أحلام النزعة البنيوية التى يفككها دريدا فى مقـــالات من قبيل "**القوة والدلالة**". ولذا، يتمتع المعنى، حاله فى ذلك من حال السرِّ، بمعـــين دلالى لا ينضب؛ لأنه ما من نهاية للمعنى أو السرِّ.

"إن مهمتى جَعْلُ كلمات... غامضةً مبهمةً": تلك عبارة دريدا اللافتة للنظـــر بغرابتها، وبصفة خاصة حين يضع المرء نصب عينيه إيضاحات أمثـــال جاشـــيه وشروحاتهم عن دريدا، إذ يرى جاشيه أن دريدا يفك "تناقضات" الأنساق الفلـــسفية ويعرِّيها(١٧). "إن مهمتى جَعْلُ كلمات... غامضةً مبهمةً": هل تعنى هذه العبارة أن التفكيك يُلغز النصَّ ويُعَمِّيه؟ وبعد كل حديثنا عن إيضاح المبهم وإزالة التعميـــة أو تعرية الغيب والسرِّ، هل يُحَوِّل التفكيكُ النصوصَ إلى أسرار مرة أخـــرى؟ وهـــل يعيد إلى النص ضربًا من السرِّ **الأصـــلى** العاملِ شرطًا أصليًا فى الأدب؟ ربمـــا... لكن إنْ كان التفكيك يعزو إلـــى الـــنص ســـرًّا، فهـــو "ســـرٌّ شـــائع" secret de Polichinelle؛ أىْ: ليس سرًّا على أحد(١٨). وإذا كان التفكيك يُعَمِّى النصَّ ويُلغـــزه من جديد، ثم يحرره من مؤشرات المعنى الثابتة، فليس ذلك بالإصرار على الـــسرِّ وتفسير النص تفسيرًا خفيًا متعاليًا، بل على الأصح بإعادة عتمة darkness أصـــلية إلى وهم الوضوح (وكلمة darkness من **ainigma** = تعمية، وتعنى حرفيًـــا to darken = "يُعَتِّمُ"). إنَّ التعتيم الـــذى لا يـــصل إليـــه نـــور Lumiére أو تنـــوير Aufklärung لا ينجلى قط. والعتمة لا شىء فيها يتخفَّى.

مما يتألف هذا الإبهام، أو هذه العتمة؟ إنها عتمة الهاويـــة abyss. وتتكـــرر كلمة الهاوية L'abîme عند دريدا كثيرًا، وبخاصة فى سياق عدم جـــدوى الفكـــر التمثيلى؛ بسبب فراغ العلامة التى تُفرغ نفسَها باستمرار وهاوية السلسلة الدالة التى تحمل الرسالة دون أن تفهم "معناها" قط:

- ما إنْ يُعير [المركزُ] نفسَه مرة إلى هذا التمثيل؛ أىْ ما إنْ ينكتب... فتلك هى الهاوية والتضاعف الذى لا يتناهى بلا قرار ("نقل"(*) ضمن *الكتابة والاختلاف*).

- المتاهة، وهى هنا هاوية الغوص فى سطح أفقى خالص...(المرجع السابق).

- إن التمثيل القارّ **فى هاوية** الحضور ليس عَرَضًا على الحضور؛ إذ على العكس تولد الرغبة فى الحضور من هاوية التمثيل، أىْ من التكثر اللامتناهى فى التمثيل... (*فى علم أنساق الكتابة*).

- ... تظل التاريخية سرًّا. ولا يريد الإنسان التاريخى أن يدخل إلى تاريخيته، وأولاً وقبل كل شىء لا يريد أن يدخل إلى الهاوية التى تقوِّض تاريخيته (*هدية الموت*)[١٩].

إن السرّ الغائر فى سطحية النص المطلقة يظل- على نحو فيه مفارقة- أمرًا يهدد معنى النص فى اللحظة التى يضاعف فيها من هذا المعنى إلى ما لا نهاية. **من العدم لا شىء يتهيأ**؛ واللاشىء مصدر المعنى. اللاشىء والفراغ الدلالى القارّ فى النص هو الذى يمكِّن النصوص المضادة والضمنية والسياقية من أن تتكاثر فى "تضاعف غير متناه بلا قرار". وإنَّ هذه الهاوية الماكثة تحت النص- أىْ غياب أىِّ حضور نصى خارق ذى امتياز يتحكم فى النص- لهى التى تمكِّن معناه من أن يومض ويتضاعف متكثرًا.

ولا يدل نزع العمق عن النص على نهاية التفسير، وإنما يدل على نهاية الحنين ليس إلا. إذ يسمح سرٌّ "السطح المحض" فى النص بحدوث التفسير، بل ويقسم مفسِّريه المحتملين إلى صنفين: الأول، وهم غير العارفين بالسرِّ ممن لم يدركوا أن السرَّ الوحيد فى النص أنه لا يوجد سرٌّ؛ أولئك هم البصَّاصون

(*) Ellipsis: تُترجم إلى "نقل"، وهو عنوان مقال لدريدا. والمقصود الانتقال المفاجئ من شىء إلى آخر دون مقدمات أو إرهاصات- المترجم.

الأكاديميون ممن يفتشون باستمرار عن العلامات التى أمامهم ويتفحصونها فى محاولة منهم لاستعادة **المعنى الحق the Real Meaning**، أما الصنف الثانى فهم المستنيرون الذين يفهمون- فى نهاية الأمر- ما ينطوى عليه تفسير النصوص الدينية من وهْم أَشْبَهَ الوهْمَ القديم بعصر ألفى سعيد(*) the millennia-old illusion، ولكنهم يقررون الاستمرار فيه على أية حال خارج إطار العادة والألم والخوف وعناد الخيال أو فقره ببساطة. وفيما يرى هذا الصنف الثانى، يعنى تفسيرُ النصوص- منذ الآن- **التفاعلَ** معها بضرب بعضها بعضًا فى مجاميع من العلامات يردُّ بعضُها على بعض. وبمعنى ما، يترك فَنَاءُ العمق النصى نشاطَ التفسير سليمًا معافى، بعد أن ينيره بضوء جديد فيُفهم نشاط التفسير فهمًا جديدًا لا يخلو من مفارقة وسخرية من الذات واستهزاء بها (ويفكر المرء هنا فى عبارة سارتر: "لم أُعْطَ سلطة أو آخذها فى حياتى دون ضحك"). ومنذ الآن، ما من أحد سيقرأ أو يعطى تفسيرًا دون ابتسامِ مَن قد فهم الخدعة المزدوجة التى تنطوى عليها لعبة التفسير: استغلاق النص لا لأن سرَّه قد خُتم عليه فى صندوق محكم الغلق، وإنما لأنه لم يكن يوجد سرٌّ منذ البدء.

سرُّ عبادة الأوثان عند ابن عربى

فى الربوبية سرٌّ، هذا السرُّ هو
أنت... (سهل التُسترى، مستشهد
به فى *فصوص الحكم*)(٢٠).

فى دوائر النظرية النقدية، ثمة قصة لإدجار ألان بو Edgar Allen Poe حظيت بعناية أكبر من أىِّ عمل آخر من أعماله بفضل تحليل جاك لاكان Lacan لها (ومقالة لاكان، بدورها، انتقدها دريدا وباربارا جونسون Barbara Johnson)؛ ألا

(*) العصر الألفى السعيد: فترة الألف عام التى يؤمن المسيحيون أن المسيح سوف يعود فيها ويقيم مملكته على الأرض قبل نهاية هذا العالم، ويُصادق الإسلام على هذه العودة دون تحديد زمنى- المترجم.

وهى قصة "**الرسالة المسروقة**" The Purloined Letter؛ ومضمونها أن ثمة رسالة مهمة أخفيت بمهارة عن أعين رئيس الشرطة الذى قام بعمله على أكمل وجه ولكن خياله فقير، فقد فتش المنزل ثلاث مرات وأخفق فى العثور على الرسالة، لأن السارق قرر أن "يخفيها" عن أعين المفتشين بتركها أمام أعينهم على طاولة. فبدلاً من إخفاء الرسالة وستْرها عن الأعين في مكان خفى، كان سرُّ المظروف واضحًا مرئيًا لكل أحد، ومع ذلك لم يخمِّن كُنْهَ المظروف أيُّ أحد. فالرسالة بانكشافها على هذا النحو، ظلت محتفظة بسرِّيتها. ولم يفطن أحد فى قصة بو إلى أن الأمرَ الخفىَّ المُستَتَرَّ منكشف، لم يفطن أحد إلى انكشاف الخفى؛ فما من أحد ظنَّ قط أن هذا يمكن أن يحدث.

تقدم هذه الحكاية عن غير العادى الملتبس بالعادى مثالاً– من زوايا عديدة– على معنى السرِّ فى أعمال ابن عربى. إذ يمكن القول إن السرَّ الحقيقى الوحيد– فيما يرى الشيخ الأكبر– هو أنه لا يوجد سرٌّ بالمرة. بالطبع توجد أسرار "واضحة" عند ابن عربى؛ وهى اللحظات التى تمتنع فيها المعرفة على الخلق، مثل "سرِّ القدر"[٢١] أو "سرِّ التقدير"[٢٢]؛ أىْ سرِّ التدبير الإلهى الذى لا تعرفه المخلوقات الفانية. غير أن السرَّ الأهم من كل الأسرار، ويشير إليه ابن عربى بوصفه **سرَّ السرِّ** أو "سرَّ الأسرار"[٢٣]، وهو السرُّ الأعظم، حاله من حال مظروف رسالة بو الموجود أمام أعيننا فعلاً دون أن يتمكن أىٌّ منا أبدًا من تخمين ما هو.

يظل السرُّ عند ابن عربى محتفظًا بسرِّيته إلى درجة أن عموم الناس (العامة) لم يدركوا قط أنه يوجد سرٌّ. وتقدم خطيئةُ عبادة الأوثان (الشرك) المثلَ الأوضح على ذلك. ففى ***كتاب الجلال والجمال*** يقول ابن عربى عن الآية القرآنية "وإلهكم إله واحد":

> هو خطاب ينسحب على كل مألوه مُتعبَّد.
>
> وذلك أن سرَّ الألوهية لولا ما وجدها كل عابد فى معبوده أىْ عند عبادته لمعبوده ما عبده وهكذا لو مُكنوا [عبدة الأصنام] من فصل

الخطاب لقالوا وإنما ضل المضل لنسبة الألوهية لمن ليس بإله وهو إنما عَبَدَ من ذلك المعبود سرَّ الألوهية التى هى لله تعالى لما انسحب أثرها على ذلك المعبود ربنا تبارك وتعالى فهذا روح قوله (وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو) فأثبت عين ما نفى فى حكم الحقيقة وإنما أخذوا هؤلاء بالنسبة التى أضافوها لما نحتوه وسمّوه ونصبوه ورفعوا إليه حوائجهم فافهم ذلك فإنه سرٌ عجيب[٢٤].

إن فكرة ابن عربى هنا لافتة للنظر: الله هو السرُّ فى عبادة الأوثان. إذ يمكننا التفكير فى أن أكثر الأشياء دنسًا ودنيوية تحتوى ذلك السرَّ، مطويًا فيها، يراه أولئك الذين يرون الله مثل خلقه وليس مثلهم فى آن؛ يراه مَن تعلم الرؤية بكلتا عينيه فيما يقول الشيخ الأكبر. هذا السرُّ "يمكن ملاحظته"، بل وإنه لينطوى على قدرة هائلة؛ القدرة على قلب معنى **الآية** القرآنية قلبًا كاملاً، القدرة على تحويل الممارسة التى يراها عموم المسلمين ممارسة مُحَرَّمة (فالقرآن يزخر بإدانة عبادة الأصنام) إلى صورة من التعبد على درجة من الصحة والقبول شأن الدعاء فى صلاة المساء[*]. ومن ثم، فحتى أولئك "الوثنيون" الذين لا يفهمون المعنى الحقيقى الماثل فى عبادتهم الأصنام– حقيقة أن النار أو البقرة أو الشمس التى يعبدونها ليست سوى صورة واحدة من صور الحق نفسه– سيكون "مآلهم إلى الرحمة"[٢٥]. أما عبادة الأوثان "الفُضلى" التى يمارسها أولئك الذين قد فهموا سرَّ حضور الله فى كل مكان وزمان– وهو الحضور الذى يحيرهم– فلن يعود بقدرة المرء وصفهم بأنهم "عبدة أوثان". فالوثن فى هذه الأحوال يصبح وسيلة تَعَبُّدٍ يَعِى حقيقتَها الصوفىُّ؛ لن يعود الوثنُ مجرد ضحكة الله الأخيرة من العُصاة غير المؤمنين، بل يصير– على الأصح– إعادة تعيين موقع المقدس على نحو جذرى فيما هو يومى عادى "ظاهر" الدنس:

(*) يقصد المؤلف الأدعية التى يتوجه بها المسلم إلى الله فى صلاته، وبخاصة عند السجود، وأراد أن يضرب مثلاً بذلك صلاة العشاء عند المسلمين، ولكنه أحال– دون قصد أو سهوًا– إلى الشعائر المسيحية– المترجم.

كل الصور الحسية وغير الحسية محل تجليه. فالله يتكلم من كل صورة وليس فى كل صورة، تراه الأعين وتسمعه الأسماع وكلامه ليس بمسموع[٢٦].

يتحدث ابن عربى عن قُرْب الله من الإنسان دون أن يتوصل إلى حل وسط بخصوص أن الله ليس كمثله شيء؛ فتنتاب المرءَ غوايةُ وصف هذه الإيماءة وصفًا جديدًا مفاده أنها حالة من حالات التأجيل الدلالى، بالمعنى التفكيكى. وبكلمات أخرى، فبدلاً من فكِّ الهيكل الأنطولاهوتى الذى قد حاول الفلاسفة واللاهوتيون وضع الله فيه، يبدأ ابن عربى– بكل بساطة– من حيث انتهى الآخرون فيزيد عليهم أن الله مدلول كل دال، دون أن يقدر أبدًا على تحديد ماهية "الله". وذلك على وجه التحديد ما يقوله دريدا عن السرِّ على طول أعماله.

ولعل إحدى المشكلات التى يواجهها دريدا– فى حقيقة أمره– مع شخصيات من أمثال إيكهارت وديونيسيوس هى هذا الانشغال الوسواسى بالسرِّ وبـ"ضرورة السرِّ؛ ضرورة حفظه وصونه واقتسامه"[٢٧]. "شىء ما" (يسميه إيكهارت "لا أعرف ماذا" "neizwaz") مُدَّخَرٌ للمستقبل دومًا، محفوظ على سبيل الاحتياط، مَخفى؛ وتلك هى "الحقيقة العالية" sur-verité التى يقدم عنها دريدا المثلَ الأتمَّ فى نزعة مركزية اللوغوس القلقة التى تتذرع بالاستزار والسرِّية لتحجب الهاوية التى انبنت عليها. وبصرف النظر عن أن آراء دريدا مؤسسة على قراءات انتقائية إلى حد بعيد للعلامة إيكهارت وديونيسيوس المنتحِل– كما حاولتُ وحاول آخرون غيرى إيضاح ذلك فى مواضع أخرى– فمن الصعوبة الكبيرة أن نساوى بين سرِّية مركزية اللوغوس و"سرِّ الأسرار" عند ابن عربى.

إنْ كان اللهُ سرَّ عبادة الأوثان فهو أيضًا سرُّ الذات. واستنادًا إلى كل من التصور القرآنى والتراث المؤسَّس عليه الذى مفاده أن الله قريب من الإنسان ومقيم فيه ("ونحن أقرب إليه من حبل الوريد"، **سورة ق**: آية ١٦) توجد علاقة بين معرفة النفس ومعرفة الله، والعلاقة بينهما عنصر متواتر عند العديد من أسلاف

ابن عربى: الغزالى والبيرونى وإخوان الصفا[٢٨]. وفى حقيقة الأمر، يكرر ابن عربى- ويطور- الإيمانَ الصوفى الشائع نوعًا ما بسرٍّ ألوهية الفرد:

- فلما حرم الفواحش أىْ منع أنْ تُعرف حقيقة ما ذكرناه، وهى أنه عين الأشياء، فسترها بالغيرة وهو أنت من الغير. فالغير يقول السمع سمع زيد، والعارف يقول السمع عين الحق[٢٩].

- لا يعرف الطريق الذى يقرِّبه من الله ويعطيه السعادة التامة إلا مَن عرف ما فى نفسه من الحق[٣٠].

- **سرُّ السرِّ**: ما يميز الحق عن العبد[٣١].

وكما ذكرنا آنفًا، كُنْهُ العلاقة الدقيق بين النَّفْس والحق يكتنفه الغموض فى النقاش الدائر بين دارسى ابن عربى[٣٢]؛ غير أن المهم هنا أن النَّفْسَ حاويةُ السرِّ، مما يتصادى مع قولة سهل التُسترى ("فى الربوبية سرٌّ، هذا السرُّ هو أنت...").
فنحن أنفسنا حملة السرِّ، وليس السرُّ "بخارج" عنا فى السموات أو خلف الجبال، وإنما هو مدفون فى صدورنا لغزًا ينتظر الكشف عنه. السرُّ كامن فى المألوف المعتاد، فى مكان لم نكن نتوقع البحث عنه فيه؛ فأَشْبَهَ **مناورة هايمليك**(*) بهذا المعنى من حيث جمعه "المألوف العادى" إلى "الخفى الغامض".

وإذا كان من شرط فهم **القدوس**- على المستوى الإتيمولوجى- الانفصال المتعالى، فإن تعاليم ابن عربى الخاصة بالسرِّ تعنى فى التحليل الأخير إنهاءَ أىِّ تصور عن القداسة. إذ لا يعنى فهم السرِّ- عند الشيخ الأكبر- اكتساب معرفة جديدة غير مألوفة تعمل بمثابة كلمة مرور أو إيماءة ما، بل يعنى- على الأصح- معاينة الكيفية التى وُجدت عليها الأشياء وتُوجد عليها دائمًا. يعنى أن نعيد اكتشاف

(*) مناورة هايمليك: إجراء طبى يُقصد به مساعدة من غَصَّ بالطعام أو بأية مادة غريبة على لفظ ما غَصَّ به، وذلك بالضغط على أعلى بطنه على نحو يحمل الهواء على الخروج من رئتيه- المترجم.

ما فى أنفسنا من رباطٍ أولى يربطنا بـ **الحق** (وهنا نعود إلى أفلاطونية ابن عربى)، وعلاقةٍ بالله قائمة دومًا؛ ذلك هو "الموقف الحقيقى". ومن ثم، يمكننا القول بأن السرَّ ذكرى منسية، حيث يعنى الولوج إلى السرِّ تذكر ما قد كان عليه المرءُ باستمرار. ولعل أبا العلا عفيفى يعبِّر عن هذا المعنى بشكل أفضل:

> ... حين يتحدث ابن عربى عن الوحدة الصوفية بالله فهو يقصد "حالة" **تُدرك فيها وحدة الوجود** أو تتحقق. **لن يصير الصوفىُّ** اللهَ، إذ لا توجد صيرورة فى نظرية ابن عربى، فالصوفى واحد مع الله من حيث المبدأ، شأن كل شىء آخر(٣٣).

ولو سلمنا جدلاً بأن غاية عفيفى الأساسية من دراسته ابن عربى إيضاح أن ابن عربى "يعتنق مذهب وحدة الوجود اعتناقًا كاملاً" فمن الممكن استبعاد الظن بأن العلاقة بالله- عند الشيخ الأكبر- تقوم على أساس أىِّ شىء آخر قاله عفيفى. ومع ذلك يصعب عدم التسليم بهذا الانطباع الذى تتركه مواضع بعينها من كتاب ***فصوص الحكم***، وبصفة خاصة الفص العاشر عن النبى هود، حيث يُفهم "الغير" بأنه وهْمٌ أقامه الله ليُخفى كُنْهَ ألوهية النفس الحقيقى عنها. ويثير هذا الانطباع مجموعة مشكلات لدى دارسى ابن عربى، وبخاصة أن الشيخ الأكبر يؤكد فى بعض المواضع استقلال الله عن خلقه بينما يقول فى مواضع أخرى إن الله يعتمد إلى حد ما على خلقه. ولعل ما يمكن استحضاره فى هذا السياق الأبيات الشعرية الواردة فى الفصِّ الإبراهيمى، وهو الفصُّ الخامس من ***فصوص الحكم***:

فأنى بالغنى وأنا	أساعده فأسعده؟
لذاك الحق أوجدنى	فأعلمه فأوجده(٣٤)

ويثير إنكار غنى الله بعض المشكلات؛ لأن الشيخ الأكبر قد أفرد الله بوصف الغنى فى موضع سابق من ***فصوص الحكم***؛ إذ "لا بد من فارق" بين الله والنفس. إن الله قد خلقنا، وهو يتصف بـ"غناه عن مثل ما افتقرنا إليه"(٣٥). ومن

ثم، فمن ناحيةٍ لدينا ابن عربى "الحريص" على نسبة كل صفات الله- فيما عدا صفة واجب الوجود- إلى النفس، وهو حذِر من هذه النسبة حذرًا. ومن ناحية أخرى، تقدم لنا هذه النظرةُ الجسورةُ النفسَ التى لا تكتفى بمنح خالقها السعادة ومعرفة الذات وحسب، وإنما تمكنه أيضًا من أن يوجد. ولعله يمكننا حلّ هذه المشكلة بالقول إن الله فى التأويل الأول هو **الحق** دون غيره، أما الله فى التأويل الثانى الذى تدعمه النفسُ وتصونه بالوجود فهو "إله الاعتقاد" ليس إلا(*). غير أنه يبدو من مواضع فى كتاب ***الفتوحات المكية*** فرضيةٌ مفادها دخول النفس مع الحق فى وحدة واحدة **من حيث الجوهر**، وليس الأمر مجرد فضل يغدقه الله. وفى حديثه ذى الطابع الروحى العالى عن أولئك الذين "بلا مقام"، يسمى ابن عربى أولئك المؤمنين تسمية "الإلهيين، لأن الحق تجلى فيهم"(٣٦). ويقترب هذا الكلام من تصور إيكهارت عن الصلة الجوهرية بين مبدأ النفس الأبدية ومبدأ الألوهية الأبدية.

عن تبعات السرّ

طبقًا لابن عربى، وتماشيًا مع هذه الاعتبارات، لا يؤدى السرُّ إلى الله بكل بساطة، وإنما يؤدى إلى محو الذات ومحقها. إذ إن معرفة "سرّ السرّ" تعنى ضياع النفس؛ تعنى لمح "أعماق" النفس. لقد تحدث دريدا عن "الإنسان التاريخى" الذى لا يريد إقرار "الهاوية التى تقوِّض تاريخيته"(٣٧)، ويقدم الإنسانُ الكاملُ عند ابن عربى تصورًا مماثلاً. وطبقًا لدريدا، مَن يؤمن بتماسك الذات ورسوخها لا يرغب فى الاعتراف بأنها بناء من الصور. وكذلك شأن الإيمان بالقوميات والمذاهب والسلالات: الإيمان الأعمى بأن هذه الأبنيةَ المشيدة حقائقُ متماسكة مكتفية بذاتها،

(*) المقصود بإله الاعتقادات صورة الله التى خلقها كل منا بتصوره عن الله، على نحو ما فعل المعتزلة والأشاعرة اللذان كانا محل انتقادات الشيخ الأكبر، وعلى نحو ما يفعل الآن المسلمون، باتجاهاتهم المعتدلة أو المتطرفة؛ هذه الصور المصنوعة ليست ملزمة على مستوى الإيمان، وينبغى مناقشة إلزامها المُدَّعَى على مستوى السياسة وتفنيده- المترجم.

وعِلَّته جهلٌ عميقٌ بكيفية اشتغال "المعنى" على الحقيقة؛ الجهلُ بأن أنساق العلامة جميعها مؤسسة على **اختلافات** لا مطلقات؛ الجهلُ بأن الدوال لا يمكن أن تؤسس نفسَها إلا على مدلول يحيل بدوره إلى دال آخر، **إلى ما لا نهاية له من الإحالات.** ومن هنا، الهاوية التى تقوِّض أساسَ الإنسان التاريخى.

وفى حقيقة الأمر، تؤدِّى مساءلةُ ابن عربى المطلقاتِ والهوياتِ إلى هاوية من نوع مختلف؛ فالباحث عن الحقيقة عند ابن عربى يكتشف أن **الحق** الذى يجهله فلا يقدر على وصفه، والذى تتخفَّى حقيقته فلا يقدر على تصورها، هو الأساس فى الأشياء كلها وليس فراغًا دلاليًا. ومع ذلك، فمن المهم رؤية هذين التحقيقين فى أصل الظواهر بمقارنة أحدهما بالآخر؛ إذ بينما نعثر بالمصادفة التامة على الهاوية الدريدية قارَّةً فى السطح المطلق يدرك العارف الكامل المحقق أن "كل الأصول غَيْبٌ"[٣٨]. إن "الحياة" فيما يرى دريدا (وقد استخدمها دريدا غير مرة مرادفًا لـ ***الاختلاف المرجئ***) تعنى "أصل التمثيل الذى لا يقبل التمثيل" non-representable origin of representation، حالها فى ذلك من حال السرِّ عند الصوفى يكمن فى اكتشاف أن "**الحقَّ** أصلُ وجود الأشياء، وهو يغيب عن الأشياء" (المرجع السابق). وفى كلتا الحالتين، يعنى انكشافُ السرِّ انكشافَ **الآخر** بجذريته؛ الآخر الكامن خلف الأشياء المألوفة لنا، وهذا **الآخرُ بتمامه taut autre** مصدرُ ذلك الذى كنا نرتاح إلى الظن بأنه أنفسنا الحميمة التى نعرفها حق المعرفة.

ولا يعنى ذلك– مع ابن عربى– سوى أن المرء حين "يتذوق" السرَّ أو الغيبَ لا يقدر على الحديث عنه[٣٩]. وكلمة "لا يقدر" هنا لا تعنى تحريمًا أو حظرًا، بل تعنى العجز وعدم القدرة. حين ينفذ المرء إلى عقل **الحق** الذى يحضر فى كل مكان وزمان والذى لا يُعَايَرُ أبدًا، ينصعق المرء لأنه "لا توجد تعابير توفيه حقَّه" (المرجع السابق). وكما رأينا فى الفصل الأول، سرُّ **الحق** هو موقع (لا موقع) قائم وراء عالم الاختلافات وخارجه وسابق عليه، وهو موقع لا يحدث فيه تمثيل. ويتناول ابن عربى هذا الموضوع بقدر من التفصيل فى كتابه ***الفتوحات المكية***:

... يستحيل أن يتقيد الله بعبارة من العبارات لأن ما يشاهده الواحد غير ما يشاهده غيره... فلا يقدر العارف على نقل ما يشاهده من ربه إلى عارف آخر؛ فكل عارف منهما يشاهد ما لا يتشاكل. ونقل المعرفة يقتضى التشاكل(٤٠).

ولنقل مرة أخرى: لا يمكن الحديث عن **الحق** لا لأنه خبر أو قول أو حرف أبجدى مُستَتَرٌ مُبْهَمٌ، وإنما لأنه لا مثيل له على الإطلاق. وحتى نتكلم عن **الحق**، لا بد من إيجاد حرف يتضمن بمفرده معانى الحروف الأبجدية كلها **مرة واحدة**. إن سرَّ السرِّ عند ابن عربى ليس حجب علامات ما حجبًا اعتباطيًا عن الرؤية العامة- كما يشير إلى ذلك دريدا فى قراءته اللاهوت السلبى- وإنما سرُّ السرِّ على الأصح جذرُ كل الهويات الممتنعُ على التصور.

أما القول بوجود شبَهٍ بين عدم القدرة على الحديث عن السرِّ عند ابن عربى والصمت عند كيركيجارد فهو أمر مشكوك فيه. يشير كيركيجارد فى كتابه ***الخوف والقشعريرة*** ***Fear and Trembling*** إلى أن إبراهيم لم يقدر على الكلام حين قرر الانقياد لإرادة الله وقتل ابنه الوحيد: "لم يقل إبراهيم شيئًا لسارة ولم يقل شيئًا لإسحق(*)، إذ مَن سيفهمه؟"(٤١). لم يقدر إبراهيم على الحديث عن علاقته بالله لأنه لو تحدث لتحدث بلغة تُنَاقضُ **القانون**. لقد طلب منه إله الحب والعدالة أن يقتل ابنه، ولذا فَسرُّ إبراهيم سرٌّ فريد لا يماثله سرٌّ، ولن يفهمه أحد. وبسبب ذلك السرّ سَارَ إبراهيم وحيدًا، ولمّا فهم مهمته بدأ مسيرة صمته الطويلة، دخل فى "علاقة مطلقة مع المطلق"(٤٢). وعند هذه المرحلة، بدأت لعبة إبراهيم اللغوية الخاصة، فاستعمل مفردات لم يألفها أىُّ إنسان، لا سارة ولا إسحق. ولم يتمكن كيركيجارد أمام هذه الجوّانية من ترجمة إيمان إبراهيم إلى ضرب من الوصف الواضح المفهوم، لأنه لا شىء لدينا ندخل معه فى علاقة فهم. ويختلف هذا التصور عن

(*) ثمة اعتقاد شائع فى التقاليد اليهودية والمسيحية مفاده أن الطفل المأمور إبراهيم بقتله هو إسحق وليس إسماعيل، خلافًا للتقليد الإسلامى- المترجم.

التعريف الأصلى الأكثر بساطة الذى يقول بأن السرَّ خبرٌ محجوب عن بقية الناس يُوحَى به لقلة مختارة تقدر على توصيله وإبلاغه: السرُّ هنا صار قصيدة، لا يقبل أثرُها الترجمةَ أصلاً (ونحن نقترب الآن من بنيامين) فلا يمكن أن ينعاد إنتاجه بأية لغة أخرى غير لغته؛ فالتماهى بين صوت القصيدة ومعناها يعزلها على نحو ما انعزل إبراهيم حين اتخذ القرار: لا يمكن إعادة إنتاج التعارض الاعتباطى فى القصيدة بين إيقاعاتها ومعانيها بأية لغة أخرى، فتظل القصيدةُ وحيدةً فريدةً فى حزنها مثل إبراهيم.

ومع أن كيركيجارد يساير تصور ابن عربى بافتراضه وجود الله من وراء مقولات الخير والشر الثنائية، فإن سرَّ إبراهيم لا يفضى إلى انحلال الذات وذوبانها. والكلمة العربية التى يستعملها الشيخ الأكبر ليصف بها هذه الحال هى **الفناء**، فيُكثر من استخدامها حين يصف رجوع النفس نهائيًا إلى **الحق**:

> فى الاتصال بالحق يفنى الإنسان عن نفسه، فينجلى الحق حتى يكون سمعه وبصره. وهذه معرفة "الذوق". فالحق لا يكون فى عضو منه حتى يحترق بوجوده. فيحضر الحق عند فنائه(٤٣).

وكما يقول دريدا: سرُّ الذات هو أنه لا توجد ذات. وإلى أن نكون مستنيرين نجد أنفسنا متأصلين فى شىء نظل جاهلين به جهلاً أساسيًا. أما المدى الذى يمكن عنده مقارنة تصفية الذات فى التصوف بالتعرية التفكيكية **للذوات الواثقة من نفسها autos** فهو مسألة صعبة. وما من شك فى أن دريدا لا يكشف عن وَهَن الأساس الذى تقوم عليه الهويات كى يدمجها مرة أخرى فى نسق حضور متعال أكبر، ولا يفعل ابن عربى أيضًا ذلك. **فالحق** ليس "كينونة" بأىّ معنى من معانى الكلمة الأنطولاهوتية. ذلك أن فهمه المتميز **للفناء** يجعل منه ذوبانًا وانحلالاً، لا إضافة ولا تجسيدًا؛ لأن الحق ليس **جسمًا**. **الحق** قوة لا شكل لها ولا صورة محددة، إنه قوة مجهولة مستخفية تتنقل عبر الخلق وإعادة الخلق من جديد دومًا وأبدًا. وحين يدرك زيد أن سمعه وبصره مستمد فى حقيقته من **الحق** لا من

"نفسه"، فسوف تبرز إلى حيز الوجود صورة مختلفة عن الكون. ولعل العديد من تفاسير ابن عربى الخلافية لآيات قرآنية معروفة تُفهم فهمًا مغلوطًا لهذا السبب عينه، وهى التفاسير التى يمتدح فيها الأشرار ويحطُّ من شأن الأخيار. وقد انصرف نقاد الشيخ الأكبر عن هذه التفاسير بحجة أنها تكشف عن نسبية الممارسة الأخلاقية أو الحكم الأخلاقى؛ فأخفقوا فى أن يضعوا فى حسبانهم حضور الله الكلى فى كل الأشياء "الخيرة" و"الشريرة" على السواء.

وبطبيعة الحال، تفترض تصفيةُ الذات وحلُّها تصفيةَ المسئولية أيضًا وحلَّها. فإنْ كانت تقاليد المرء وممارساته الأخلاقية (أدبه) نابعة من اعتقاده فى الله بوصفه **الآخر** فحين يتلاشى هذا الاعتقاد تتلاشى معه الالتزامات الدينية: "**الأدب** يستلزم **الآخر**. وحين يوجد مقام يتلاشى عنده كل آخر يكفّ الأدب، لأنه لم يعد يوجد هذا الآخر"[٤٤]. تعنى معرفة السرّ اكتشاف أن المرء لم يعد يقع عليه عبء القيام بأىّ شىء، نظرًا لقيام تصورات الالتزام على العلاقة بالآخر. ويعنى "ذوقُ" السرّ الغيبى صيرورةَ السرّ: سرّ الله، والصيرورةُ انعدامُ الصورة والاستخفاءُ وانعدامُ الصفة، وهى الله نفسُه. وعند هذه النقطة، يولع ابن عربى بالاقتباس عن الصوفى أبى يزيد البسطامى (المتوفى ٨٧٨) قَوْلَته الآتية:

> قيل لأبى يزيد: "كيف أصبحت؟" قال: "لا صبح ولا مساء عندى؛ الصبح والمساء عند مَن قيدته الصفة، وأنا بلا صفة"[٤٥].

ونرى صدى هذه القَوْلة فيما يقوله ابن عربى عن الوصول إلى "مقام المعرفة":

> لا خلف لى ولا أمام، فلا فرق بين اختلاف الجهات، فقد كنت كالكرة...[٤٦].

ويتضح من هذه الأمثلة أننا- فى حقيقة الأمر- بصدد تفكيك الذاتية؛ أىْ بصدد إدراك يَعِى وعيًا كاملاً أن صفات المرء ونواياه وأفعاله جميعها تنتمى إلى

شيء **أكبر** من ذات المرء: تنتمي إلى آخر الذات لا إلى الذات. ومن اليسير الوقوع على نسخة معاصرة من هذا الإدراك؛ فنفهم أخيرًا سرَّ الإمكان الثقافي الذي يفسر كل عاداتنا ومعتقداتنا، وندرك أننا نرى العالم على نحو ما نراه بفضل خطوط العرض والطول التي ولدنا ضمن حدودها، وبفضل قراءة الكتب المائة الأولى، وبفضل عاداتنا التلفزيونية، وانفعالات والدينا ولا مبالاتهما، وبفضل آلاف العوامل المجهولة التي شكلت ستارة مسدلة على أوهامنا عن "أنفسنا".

"فلا فرق بين اختلاف الجهات...": كما لو أن المرء مضى في النهاية إلى ماوراء الاختلافات الثنائية بين الصواب والخطأ، اليسار واليمين، الشرق والغرب، "الخير" و"الشر". ومن الصعب تجنب القول بأن العثور على السرِّ عند ابن عربي يعني- بطريقة ما وبكيفية غريبة في معاصرتها- أن حال الأشياء حال اعتباطية مطلقة. وبطبيعة الحال، إذا فهم المرء أن المؤمن الفرد غير متمركز في حضور الحق الكلي، فسيكون من اليسير على المؤمن "التقليدي" أن يتقبل تعليقات ابن عربي على **الصلاة** وعبادة الأصنام (أو على الأقل عدم استبعادها بحجة إشاعة روح النسبية الكلية)، وهي التعليقات التي تثير خلافًا أكبر. أما إنْ اقتطعنا هذه التعليقات من سياقها، فسنكون بلا شك أمام عدد لا حصر له من التعليقات يتضمنها كتاب ***الفتوحات المكية*** ويمكن أن تُفهم على أنها "نسبية" حتمية أو حتى عدمية:

- أصل الأشياء جميعها التَفْرِقَة [الاختلاف]..

- تُشاهد الأشياء باعتبار بُدُوِّها لا باعتبار كينونتها. فلا فرق بين الملك والخاضعين له في الإنسانية.

-... لا توجد صور ولا كينونة تتمايز إحداها عن غيرها.

- فإنْ قلت إنَّ [كرة الحياة] هي الكون فأنت على حق، وإنْ قلت إنها ليست الكون فأنت على حق، وإنْ قلت إنها الحق أو ليست الحق فأنت على حق، لأنها تقبل كل هذا.

- يعجز "الشر" عن درك غرض الإنسان وما يلائم طبعه.

- قد يكون الاعوجاج استقامة علـى الحقيقـة، كاعوجـاج القـوس: فالاستقامة المرادة منه اعوجاجه[٤٧].

ثمة ميول مشتركة تسرى فى كل هذه الأقوال على اختلافهـا: الابتهـاج بوضـع المتعارضات جنبًا إلى جنب، وإيضاح أنها تعنى- فى حقيقة أمرها- شيئًا واحدًا، لو فهمناها بشكل مختلف. وثمة أيضًا وعى بأن الهوية أو المعنى مقيدان بالعلاقـات، وأما خارج هذه العلاقات فتفقد الأشياء معناها الظاهر. والأهم من ذلك وجود فهـم عميق يستبصر اقتضاء الهويات نقائضها حتى تدلَّ على معنى، وفى هـذا الـسياق نتذكر تعريف ابن عربى الجَنَّةَ بأنها المكان الـذى تكـون فيـه الـسعادة مهـددة باستمرار[٤٨]. حين "يذوق" المؤمنُ عراءَ الغيب عن الوصف يتعذر عليـه التـسليم مرة أخرى بأية قيم وتقاليد على نحو ما كان يفعل قبل ذوْقه. وحين يوجد المـؤمن فى منزلة "عارية عن الدرجات"[٤٩] تغدو كلمة "التراتبية" ذات رنين عبثى لا طائل من ورائه.

وبرغم ذلك، لا ينتهى ترقِّى النفس **بالفناء** ولا بالتخلى عن التقاليد. إذ حـين يلمح المؤمن سرَّ الهاوية الإلهية التى يرتكز إليها كل شىء، يتولد عنده أحـد رَدَّىْ الفعل الممكنين الآتيين: الخوف أو الاستنارة. فما يُرَى شديدُ الوطأة على البعض:

> ثمة مَن جرب الكشف ثم ولَّى عائدًا إلى العالم المرئى؛ لأنهم رأوا مـا أفزعهم فى كشفهم. وكان منهم صاحبنا أحمد الأسد الحريرى. فعنـدما أُخذ عاد بسرعة إلى حواسه مرتجفًا مرتعشًا. وقد لُمته وطلبت منه ألا يفعل ذلك مرة أخرى، لكنه قال لى: "أنا مرتعب مفـزوع مخافـة أن تضيع نفسى فى ما رأيت..."[٥٠].

وعلى شاكلة صاحب ابن عربى كثيرون يخشون ضياع أنفسهم وصيرورتهم إلى الجنون. وحين يعود أولئك الأكثر استعدادًا **للعودة** باختيارهم إلى حدود تقاليدهم

وعالمهم يعودون بفهم مختلف. وكما رأينا فى فصل سابق، يترتب على معرفة أن الله حاضر فى كل زمان ومكان أنْ يصير استقبال **القبلة** (توجُّه المصلى جهة مكة) أمرًا غير ضرورى، لكن هذه المعرفة الجديدة المختلفة لا تؤدى بابن عربى إلى القول بعدم وجوب استقبال **القبلة** فى **الصلاة**؛ بل على العكس يقول لنا الشيخ الأكبر بوجوب المحافظة على الصلاة جهة مكة على شرط واحد؛ ألا وهو أن ندركَ أن الله ليس محصورًا فى هذا المكان فقط وإنما هو فى كل الأماكن الأخرى أيضًا. ويكرر ابن عربى فى أعماله هذه المحاذير لخشيته من أن تُفضى معرفةُ السرِّ بالمؤمن إلى طريق البعد عن الشريعة:

> قد يحدث لمَن ملك الكشف [مَن عرف السرَّ] أن يكون فى عالم الحس تحت حكمه، بينما لا يعتقد فيه باعتبار نفسه. فهو يعمل به بمقتضى الظاهر، وهو يقول لنفسه "ألتزم فى الظاهر بالأوامر الشرعية لأنى عرفت سرَّها. فتختلف صفتها فى سرِّى عن صفتها فى علنى"(٥١).

وتصل هذه الحال إلى ما يسميه ابن عربى "إهدار ميزان الشرع" (المرجع السابق). والشيخ لا يرتضى هذه الحال. فالتفاوت الكبير بين **الظاهر** و**الباطن** غير مقبول عنده. إن سرَّ الذات– وعلى وجه التحديد لا ذاتيتها– ينبغى ألا يتعارض مع **الأدب**. والشيخ الأكبر يؤكد هذا. وكما رأينا فى الفصل السابق الخاص بالتأويل، لا بد من وجود ضرب من الصلة بين السرِّ (**الباطن**) وممارسة السرِّ (**الظاهر**). ففى هذه الفقرة، يُتهم المؤمن الذى أدته معرفة السرِّ إلى ممارسة ليست من الإيمان فى شىء. إذ بدلاً من أن تزيده معرفة السرِّ روحانيةً تملؤه بالرغبة فى رعاية الشريعة، أورثته لا مبالاةً وغرورًا: "لأنى أعرف سرَّ ما أفعل فلا حاجة بى إلى فعله مرة أخرى".

وعليه، فإنْ أدت معرفة السرِّ بالفرد إلى العدمية فهى تُهدر أيضًا تقاليد الإيمان والعادات والأعراف المؤسَّسة على علاقة الفرد بالله. وهنا، يتولد عند ابن عربى تخوف عميق راسخ من أن يسلب كُنْهُ **الله** المحيط الذى لا مثيل له الصوفىَّ عن تقاليده الإيمانية التى هى– فى حقيقة أمرها– سلوك محدد قائم على فهم الله

فهمًا واضح الحدود والمعالم. إذ حين يدرك الناس أن **الحقَّ** غير المحدود بحدٍّ كامنٌ فى كل الأشياء وفى كل الجهات (بما فيها أنفسهم)، يتخوف الشيخ من أن يصير "المستنيرُ" بهذا الإدراك غيرَ مهتم بأداء فريضة الحج أو باستقبال مكة فى صلاته. إذ إن أية تقاليد دينية تعتدُّ بفكرة امتناعَ **الله** على التصور اعتدادًا كبيرًا تنطوى فى داخلها على مقدرة تصفية الذات وفكّها؛ بمعنى أنها تحمل إمكان مساءلة **علة وجود** ما تفرضه هذه التقاليد من ممارسات وأعراف. وليس الباعثُ على تخوف ابن عربى من إظهار التحريض على التهاون والخلاعة الأخلاقية (وهى تهمة معتادة تُوجَّه إلى المتصوفة جميعًا) باعثًا خارجيًا من قبيل الرغبة فى إظهار "الطريق القويم" أو "الصحيح السليم"، وإنما على العكس، يُبدى الشيخُ الأكبر نوعًا من الرقابة والانضباط الذاتى فيما يتعلق برفع الستار عن أفكاره التى تثير خلافات كبرى، وبصفة خاصة فى كتابه ***فصوص الحكم***؛ إذ يبدو أن الشيخ يعانى قلقًا أصيلاً كامنًا خلف إلحاحه المتواتر على عدم التخلى عن **الأدب** بعد إدراك سرِّ **الحق**. ولعل قلقه ناجم عن الخوف من أن يؤدى الكشف عن سرِّ ألوهية النَّفْس إلى شعور بالعظمة والكبرياء المفضى إلى مجاوزة حال التواضع والذل.

والحال هكذا، فلا ريب أن نموذج العارف الأكمل عند ابن عربى، هم **الملامتية** الذين يجسدون المثلَ الأتمَّ على التواضع وعدم الشعور بالتميز على سائر الخلق. فبالرغم من أنهم ذاقوا سرَّ الله (أىْ "حققوا المقامات جميعها وعرفوا أن الله يحجب نفسه عن الخلق فى هذا العالم")(٥٢)، فإن أولئك العارفين المحققين يتميزون بعاديَّتهم المطلقة. ومع أن "كل شىء فى نظرهم محدود بالله" (المرجع السابق)، فلا يجعلهم هذا الوعى بحضور **الحق** فى كل مكان وزمان يتخلّون عن سياقاتهم الثقافية أو ينظرون إليها نظرةَ الأمر الغريب أو غير الضررورى، وإنما هم على العكس يتجاوبون تجاوبًا كاملاً مع مجتمعهم، فيختلطون بعامة الناس دون أن يخمن أىُّ أحد منزلتهم الحقيقية:

يمشون فى الأسواق ويتكلمون مع الناس...[مع أنهم] بمفردهم مع الله.

... الملامتية لا يميزون أنفسهم عن بقية خلق الله بأية ميزة، فلا يعرفهم أحد، منزلتهم من منزلة سائر الناس (المرجع السابق).

وقد يتسامح المرء مع اعتقاد الملامتية فى أنهم سرُّ المجتمع، فهم يعيشون مستترين بين عامة الناس، يحذون حذوهم تمامًا فى طرق عيشهم وسلوكهم، بينما يبقون على علاقة وثيقة حميمة بالله المطلق من وراء كل شىء. ويرى ابنُ عربى فى أحوال الملامتية التى لا تلفت أنظار الناس فضيلتَهم الأتمَّ، على عكس العُبَّاد الذين يلفتون انتباه الناس إليهم بإظهار القداسة، وعلى عكس المتصوفة الذين يعرفهم الناس بـ"خرق العادة"، أما العارفون المحققون الأوائل فيظلون بسطاء، يظلون مواطنين عاديين يعيشون حياتهم اليومية فلا تميزهم عين الرائى.

ولعله من الصعب عدم استحضار كيركيجارد مرة أخرى، ونحن أمام هذا النوع من تمجيد عودة خارق العادة إلى العادة واحتسابه عاديًا. فـ"فارس الإيمان" الشهير عند كيركيجارد- حاله من حال العارفين المحققين "المنعزلين مع الله"- يقف دومًا "فى انفصال مطلق"(٥٣)، وفى الوقت نفسه ينتمى- بالمفارقة نفسها- انتماءً كليًا تقريبًا إلى المجتمع؛ ومع أنه "يشعر بألم هجر كل شىء فى العالم" فهو "يسترد كل شىء على أساس من اللامعقول"(٥٤)، وبرغم أن فارس الإيمان يقف وحيدًا بانفصاله عن "عموم الناس" فإنه يبقى فى العالم مشاركًا فيه؛ فلا تكشف أصالة إيمانه عن نفسها بأفعال زهدية إعجازية (شأن المتصوفة والعُبَّاد الذين يأخذ ابن عربى عليهم أفعالهم تلك)، وإنما تكشف عن نفسها- على الأصح- باندماجه الكامل مع البرجوازية الصغيرة: "وحتى رجل المدينة الذى يخرج بعد ظهر الأحد متأنقًا يتنزَّه ماشيًا إلى فريزبرج لا يطأ الأرض بقدم أرسخ منه"(٥٥). إن فارس الإيمان- شأن الملامتية- لا يختلف عن مَن هم حوله، مع أنه يرقى على أقرانه بسنوات من المعرفة الروحية: "إنْ لم يكن المرء يعرفه فمن المستحيل أن يميزه عن بقية الناس". ويقول كيركيجارد فى أحد تشبيهاته الأكثر دقة، إذا كان الراقص الماهر

يثب فى الهواء وعلى الأرض ليتخذ وضعًا فى الحال، فإن فرسان الإيمان لا ينجحون فى القيام بهذه الحركة السلسة، لأنهم يترددون برهة، "ويجعلهم ترددهم هذا غرباء عن العالم"(٥٦).

وبطبيعة الحال، ليس من الصحيح القول بأن علة غربة الملامتية عن العالم- بالرغم من صورة باموق Pamuk المزاحية التى مؤداها أن ابن عربى "وجودى طيلة الوقت"- هى نفسها العلة فى غربة فارس الإيمان عند كيركيجارد عن العالم. ولكن توجد بينهما تشابهات لافتة من حيث رجوعهما إلى الدنيوى اليومى بعد التجربة التى جعلت- بكل الحسابات- من كل شىء نافلةً لا ضرورة لها. ففى الحالين، يرجع الأفراد المهمومون إلى أناس لا يقدرون على فهمهم. وفى الحالين، يتقبل فارسُ الإيمان والعارفُ المحقق باختيارهما هذا الموقفَ فيستخفيان برقيهما الحقيقى إلى حد التعمية على مَن حولهما بالمشى فى الأسواق والطرقات محتفظين بسرِّهما لنفسيهما. وهُم "السعداء" حقًا. وفيما يرى هؤلاء، لا يعنى لمحُ السرِّ تغييرَ حياتهم، وإنما يعنى على الأصح تغيير موقفهم منها.

وبكلمات أخرى، نحن أمام سرٍّ يضع كل معتقداتنا وأهوائنا السابقة موضع السؤال، غير أنه السرُّ الذى- حين نعرفه- يدع كل شىء كما هو. فهل من الممكن القول بوجود شبه هنا بين السرِّ بهذا المعنى وسعْى دريدا إلى تفكيك مبادئ الأخلاق دون التخلى عن الأخلاقية؟ استبقاء قيم ما ماركسية/نسوية حتى بعد معرفة سرِّ الهاوية التى أقيمت عليها هذه المذاهب؟ وبطبيعة الحال، يُتَّهَمُ المفكرون من أمثال ابن عربى ودريدا ممن يسائلون بطريقة غير مألوفة تصورات "الخير" و"العدالة"- يُتهمون بأنهم غير أخلاقيين، وعليهم باستمرار اللجوء إلى الطريقة نفسها تقريبًا من الدفاع الدينى لطمأنة النقاد على عمامتهم الإسلامية أو حسِّهم الأخلاقى (وقد قام هيدجر بدفاع مشابه فى مؤلفه ***رسالة فى النزعة الإنسانية*** ***Letter on Humanism***، حين "تخوَّف من أنْ تعنى مناقشةُ 'النزعة الإنسانية' التحريضَ على اللاإنسانية"(٥٧)). إنَّ إلحاح ابن عربى على أن السرَّ عنده **لا** يعنى التخلى عن الأدب

بل يعنى فهمًا أغنى له، هذا الإلحاح يجد نظيرًا له عند دريدا، إذ يلح دريدا على أن الكشف التفكيكى عن السرِّ المتمركز لوغوسيًا فى القيم السياسية والأخلاقية التقليدية لا يعنى بالضرورة **هدمها**، وإنما يعنى على الأصح إعادة تثمينها ثم إطلاقها من جديد.

وكان دريدا قد كتب عن هذه القضية بكل أبعادها؛ ففى مؤلفه "**انفعالات**" عبَّر دريدا عن احتراس يمكن فهم مغزاه فيما يتعلق بـ"إعادة إضفاء طابع أخلاقى على التفكيك"(٥٨)، وهو أمر متوقع يغامر فى النهاية- على الرغم من "جاذبيته"- بـ"توكيد نفسه من جديد كى يطمئنَ الآخر" (وفى ذلك إشارة ضمنية إلى مختلف أشكال الهجوم التى تصف عمل دريدا باللاأخلاقية واللامبالاة السياسية)، وينحدر على مستوى التمركز اللوغوسى إلى حالة "سبات دوجماطيقى جديد" (المرجع السابق). إن نموذج العارف الكامل عند ابن عربى لا يوجد- فى حقيقة الأمر- عند دريدا؛ ذلك العارف الذى يلمح سرَّ فقدان ذاته ويظل قادرًا على العيش فى العالم الواقعى بلا أىِّ تغير ملموس على سلوكه الخارجى. ومن العسير تخيل أن الاشتراكى أو النسوى الأرثوذكسى يُسَلِّمُ بافتقاد كلمات من قبيل "الإنسانية" و"اليوتوبيا" و"المرأة" أسسَها الدلالية التى تقوم عليها، ويقدر على الاستمرار كما لو أن شيئًا لم يحدث. فى كتاب ***مواقع Positions*** (١٩٧١) وجَّه هودبين Houdebine سؤالاً إلى دريدا يتعلق بالأثر الذى سوف تحدثه الممارسات التفكيكية فى "المشهد الإيديولوجى الراهن"، فأجاب دريدا بشىء من التحفظ نوعًا ما قائلاً إنه "لا مبرر لأن تُنتظر منها... قدرة على التأثير فورية وشاملة"(٥٩). أىْ: سيمرُّ وقت قبل أن تُحْدِثَ الممارسةُ التفكيكية آثارَها الملموسة، من قبيل: إعادة تحليل مفهوم الإيديولوجيا، إعادة فهم العلاقة بين "النص المحدود أو السلسلة الدالة" و"الواقع". وما دامت هذه العملية تحدث تدريجيًا، فسوف يعرف إيديولوجيو المذاهب جميعها- فى نهاية الأمر- أنهم "لن يعود بقدرتهم تقييد [أنفسهم] إلى حدود سابقة" (وتلك عبارة صوفية لا يمكننى مقاومة إغراء استخدامها فى هذا السياق). وكثيرًا ما

يستخدم دريدا كلمة "الخلخلة" trembling (ébrander) ليصف ما يُحدثه التفكيكُ من أثر: "من الواضح أن آثار هذه الخلخلة "موضعية" تمامًا، ولأنها كذلك، فهى تنطوى فى الوقت نفسه على انفتاح غير موضعى، يدمر حدودها ويجنح إلى ربطها بغيرها... فى صيغ جديدة دون دعوى بالغموض أو السر"[٦٠]. تتخلخل البنيةُ وترتجُّ فتسقط إلى موضع يجب على المرء عنده الاعتقاد بأن الحياة هى فى مكان آخر. وليس فى ذلك تصور عن تأدية السرِّ إلى **عودة** إلى المعتقدات والممارسات الممكنة ثقافيًا، كما هو حاصل مع ابن عربى. إذ على خلاف **الملامتية**، يؤدى لمْح واقعية الهاوية الميتافيزيقية التى يتأسس عليها نسق العلامة الميتافيزيقى إلى فتح ثغرة فى مؤشرات الميتافيزيقا ومعاييرها لا إعادة إثباتها؛ وتلك "إرادة تغيير" تمضى نحو شىء جديد جذريًا "يدمر" الحدود السابقة ولا يصون– ولو بطريقة "مستنيرة" تنطوى على مفارقة– الممارسات والعادات نفسها التى كان المؤمن مقيدًا بها حين كان "جاهلاً".

خلاصة: الوهْم الخادع عند دريدا وابن عربى

لو أخذنا بأيدينا أىَّ كتاب، وليكن موضوعه الألوهية أو الميتافيزيقا المدرسية مثلاً، فلنسأل أنفسنا: هل يقدم هذا الكتاب تفسيرًا مجردًا للكم أو العدد؟ لا. هل يقدم تفسيرًا تجريبيًا للواقع والوجود؟ لا. ألق به إذن إلى المحرقة: لأنه لا يقدم شيئًا بل سفْسطة ووهْمًا خادعًا (ديفيد هيوم، *تحقيق فى الذهن البشرى*، *III*، ص ١٢).

تأتى كلمة illusion (= وهْم، خداع) من الفعل اللاتينيى illudere الذى يعنى لعب بـ أو سخر. حين نسقط ضحية الوهْم فهذا معناه أن شيئًا ما يتلاعب بنا، يخدعنا ويضللنا. وبطبيعة الحال، فالكلمة محايدة فلسفيًا؛ إذ يمكن أن يستخدمها على حد سواء المتصوفة والعلماء والتجريبيون وآباء الكنيسة وما بعد البنيويين. وذلك ما يجعلنا نقول إن دريدا وابن عربى- كل على حدة- يتشابهان فى تأكيدهما فكرة الوهْم، كما يتشابهان فى فهمهما ما ينطوى عليه هذا الوهْم من مثالب، ويتشابهان أيضًا فى إلحاحهما على ضرورة اختراق هذا الوهْم إنْ كنا نريد حقًا "معرفة" أىّ شيء بالمرة.

وفيما نعرف جميعنا، الوهم كذبة مستترة، وليس حقيقة لم نكتشفها بعدُ. إن الواهمين المضلَّلين أسارى كذبة لا يرتابون فى أنها صادقة. وعند هذا المستوى المحدود، يتفق هيوم Hume ودريدا وابن عربى. يرى هيوم، المطمئنُ إلى إفاقة كانط من "سباته الدوجماطيقى"، أن دعاوى الميتافيزيقا الدوجماطيقية التى لا يمكن التحقق من صحتها هى التى تقدم الوهم (ويمكن القول إن أفكار ابن عربى تُعَدُّ مثلاً نموذجيًا على هذا النوع من الدعاوى). فلا عجب أن يكون حل هيوم هو الاهتمام بـ"الواقع والوجود العينى" وحدهما، والتخلى عن "السفْسطة والوهْم" اللذين يقدمهما الفكر الميتافيزيقى.

وإذا كان دريدا وابن عربى يتفقان مع هيوم على أن الوهم يحدث فى كل مرة نمارس فيها الميتافيزيقا، فلا ريب أنهما لا يوافقانه على البدائل العملية التى يقدمها لهذا "الوهم". إذ يرى الصوفى (ابن عربى) والمنظِّر (دريدا) أن العقلانية والتجريبية ليست بأقل وهمًا من دوجماطيقية الميتافيزيقا. يرى دريدا أن تصور هيوم عن الوهم يرتكز إلى فرضه المغلوط بأنه يوجد "شيء ما" وراء العلامة التى تمثلها الميتافيزيقا تمثيلاً مغلوطًا. يقترح هيوم- على الرغم من مكانته الذائعة بوصفه "أشد ملاحدة اسكتلندا شهرة"- المذهبَ التجريبىَّ الذى لا يقل فى تعاليه عن الميتافيزيقا التى كان يسعى إلى خلعها عن مكانتها التى احتلتها. وقد خلط أحدُ نقاد

دريدا المعروفين التفكيكَ بنزعة الشك عند هيوم فجعل من دريدا نسخة فرنسية من هيوم دون فهم السبب الحقيقى فى أن النقد التفكيكى لمركزية اللوغوس لم يُعَرِّج على "الألوهية أو الميتافيزيقا المدرسية"(٦١).

ولعله من الطبيعي وجود أسباب واضحة تفسر لماذا لم يكن ابن عربى ليتقبل التجريبية الإنجليزية اللا أدرية فى القرن الثامن عشر، وعلى وجه التحديد رفض هيوم رؤية أن "كل شىء محدود بالله"! أما بخصوص مسألة الوهم فابن عربى كان سيرى أن هيوم قد حالفه الصواب بقوله إن الميتافيزيقا تُعمينا عن الحقيقة وأن الصواب قد جانبه حين اعتقد أن العقلانية والتفسير التجريبى يجعلاننا أقرب إلى الحقيقة. كان ابن عربى سيرى أنه لا فارق هنا بين الأمرين؛ لإيمانه بامتناع **الحق** على التصور امتناعًا جذريًا. فعند تناول ذلك الذى "ليس كمثله شىء" لا يكاد يهمُّ ما إذا كان المرء مثاليًا أم عقلانيًا أم تجريبيًا؛ فالمرء يسعى إلى إيجاد صور يصف بها ذلك الذى لا صورة له.

تنتشر الموتيفات المرتبطة بالوهم، كالحلم والخيال، فى أعمال ابن عربى ودريدا على السواء، ومن الأهمية بمكان ملاحظة أن جذوة الشك **الباطنية** تقريبًا عند كليهما تفضى إلى نتائج متشابهة فى قولهما بأن الواقع والمعنى وهْمٌ. ومما له أهمية مركزية فى النسق الفكرى عند الشيخ الأكبر أن العالم الذى نراه حلم **(رؤيا)**، بما يحمله ذلك من أصداء كالديرونية Calderon. وشأن العديد من الموتيفات عند ابن عربى، فالوهْم مصطلح يستعمله المتصوفة وأصحاب الأفلاطونية المحدثة ليصفوا به حال الجهل المستحكم بغير المستنيرين الذين يعجزون عن إدراك التزامن بين حلول الله وتعاليه؛ وهذه الحال يسميها إخوان الصفا "رؤيا الغفلة"(٦٢). ويكرِّس إيزوتسو Izutsu فى درسه المقارن بين التصوف والطاوية(*) الفصلَ الافتتاحى لموضوع الوهم عند ابن عربى؛ فيبدأ بفقرة مفتاحية يقتبسها عن ***فصوص الحكم***:

(*) الطاوية: عقيدة دينية تميل إلى وحدة الوجود، فترى أن سعادة الإنسان رهن بحفاظه على طبيعته وتحقيقه قدرَه باطراح هموم الحياة واجتناب الخوف من الموت والعيش ببساطة=

> فالعالم متوهم ما له وجود حقيقى، وهذا معنى الخيال. أى خيِّل لك أنه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق وليس كذلك فى نفس الأمر ... فاعلم أنك خيال وجميع ما تدركه مما تقول فيه ليس أنا خيال. فالوجود كله خيال فى خيال(٦٣).

إذا كان **الحق** سرَّ الأشياء جميعها، فالوهْم هو جهلنا بهذه الحقيقة. فحقيقةُ أن وجودنا متوقف على **الحق** الممتنع على التصور محجوبةٌ عنا؛ وما دمنا نعتقد أننا "نعنى" شيئًا مستقلاً عن الله فنحن مضلَّلون مخدوعون. وما يُثْبِتُ وهْمَ استقلالنا اعتقادُنا الواهم فى أن للأشياء هوية بسيطة، بما فى ذلك "أنفسنا" فنشعر أننا منفصلون مستقلون بأنفسنا. وإيزوتسو على صواب حين يلحظ أن "الحلم" أو "الوهم" أو "الخيال" ليس معناها الدلالة على أمر بلا قيمة أو أمر زائف، وإنما تعنى ببساطة "الوجود الرمزى"(٦٤). حين نخترق وهْم المعانى اليومية المعتادة فننفذ إلى ما وراءها سندرك أن كل شىء رمز على الله. فكل شىء نبصره يعود بنا إلى هاوية **الحق** الأولية.

وقد يشعر المرء بادىء ذى بدء بالتردد فى نسبة مصطلحات واضحة التعالى من قبيل "الوهْم" و"الحلم" إلى مشروع دريدا، برغم أن هذه الكلمات تتكرر فى أعماله، وهذه أمثلة على ذلك (والتشديد فيها من عندى):

> - أثر اللغة يحملها على تمثل نفسها من حيث هى إعادة تقديم تعبيرية، ومن حيث هى ترجمة ما كان قد تكوَّن فى الداخل إلى الخارج. ... ولا ريب أن الميتافيزيقا تؤسِّس نسقَها الجبَّار على هذا **الوهم**...(*مواقع*).

=وعفوية كالأطفال. ولا يحدث ذلك كله إلا باتباع الطاو بما هو المبدأ الأول الذى ينبثق عنه كل وجود وتغير فى الكون. وتعنى كلمة الطاو لغويًا الطريق. ويُعَدُّ الفيلسوف الصينى لاو-تسو مؤسسها الأول- المترجم.

- ... يُنتج هذا الحادثُ نوعًا من **السراب الدلالي**: انحـــراف المعنـــى وأثره المنعكس فى الكتابة يبرز أمرًا ما (*مواقع*).

- ... **سراب** الشيء نفسه، سراب الحضور الفورى، ســـراب الإدراك الأصلى (*فى علم أنساق الكتابة*).

- ويرتاب روسو أيضًا فى **وهـــم** الكلام الحاضر الممتلئ، وفى وهـــم الحضور فى الكلام المظنون أنه شفاف وبرىء (*فـــى علـــم أنـــساق الكتابة*).

- **حلم** [ليفيناس] بالفكر المختلف اختلافًا محضًا مـــن حيـــث أصـــله ومصدره. وإنه لفكر **خالص** ينطوى على اختلاف مرجئ **خالص**... ونحن نقول **حلْمًـــا**؛ لأنه يتلاشى مع شقشقة النهار بمجرد أن تستيقظ اللغة (*الكتابة والاختلاف*)(٦٥).

سراب، وهْم، حلْم: يبدو أن دريدا يوظف مجموعة مُسَرْنمة من الاستعارات حين تقع موضوعاتُه التى يتناولها ضحيةَ فتنة "المعنى الفـــورى الممتلـــئ". ففـــى الاقتباسات الأربعة الأولى، يبدو الوهم فى حده الأدنى وهمًا مرجعيًا؛ بمعنـــى أنـــه ثمة اعتقاد فى أن كل علامة تشير، أو تحيل بطريقة ما، أو "تعبِّر" عن شيء متعين تقريبًا، شيء "واقعى" تقريبًا. ولا يفهم ضحايا هذا الوهم أن المدلول "**يحتـــلُّ دائمًـــا موقع الدال فعليًا**"(٦٦)، وأنهم متى تحدثوا بهذه الثقة عن الوهم أو الجنون أو النقـــاء والطهر فإحالتهم فى حقيقة أمرها إحالة إلى شيء آخر، **إلى ما لا نهاية**.

وبتعبير آخر: نزعة مركزية اللوغوس **تحلم**؛ تحلم بالاستيلاء على اللوغوس والأصل، تحلم بالعودة إلى حديقة فردوسية. وسواء كان الأمر يتعلق بسعى ليفيناس إلى الآخر فى نقائه، أم ببحث هوسرل عن أصول ديكارتية يؤسس عليها تـــصوره عن "الموضوعية"، فقد سعى دريدا فى كثير من أعماله إلى إيـــضاح أن المفكـــرين الذين هُم على هذه الشاكلة "يحلمون" متى فتشوا عن "أصل" الأشياء أو "واقعيتهـــا".

وثمة حديث مشهور يورده ابن عربى فى *فصوص الحكم*، يمكن قراءته بنوع من المفارقة الساخرة فى هذا السياق: "الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا"(٦٧). والميتافيزيقا عند دريدا هى هذا النوم، ولا يدرك النائمون أنهم ينغمسون فى النوم (وإنْ كان روسو ليس منهم)، أما التفكيك فهو "اليقظة" من هذا النوم، التفكيك "هـزَّة" توقظ المفكر من سباته الدوجماطيقى، أو من سباته المتمركز لوغوسيًا على أقل تقدير. يُنهى دريدا كتابه *فى علم أنساق الكتابة* بعبارات قالها روسو:

> وسيقال إنى أنا أيضًا أحلم. نعم أعترف بذلك؛ ولكنى أفعل ما عجز عنه الآخرون؛ فأقدم أحلامى على أنها أحلام، وأترك القارئ يبحث فيها عن أىِّ شىء قد ينفع الناس الصاحين(٦٨).

وبرغم أن إيراد هذا الكلام فى هذا الموضع لا يعبِّر عن الولاء لمفكر أرفع مقامًا، لا ولا يعبِّر عن إطراء مفكر متواضع، فما يقوله دريدا من خلال هذه الفقرة هو "شكرًا" لنزعة مركزية اللوغوس الضالة عند روسو. لقد أتاح روسو الحالم لدريدا، وهو أحد اثنين أكثر "انتباهاً ويقظة" (أحد "اليقظين")، استخدامَ الأحلام استخدامًا تفكيكيًا، تلك الأحلام التى قد سعى إلى تمريرها على أنها "فلسفة". فَهِم دريدا فى وضح النهار ما عجز روسو عن رؤيته وفهمه فى سويعات الليل؛ لقد التبس الفراغ الدلالى الذى تنطوى عليه كلمات الحلم على روسو فحسبه الواقعَ: حسبه الأصلَ والطبيعةَ والبراءةَ.

عند هذه النقطة، قد يستشعر المرء أن تصور دريدا عن "الوهم" على صلة بالكاد **بالخيال** عند ابن عربى. وفيما عدا استخدامهما مجموعة متشابهة من الاستعارات، ثمة صلة بالكاد بين النظرة الصوفية إلى العالم على أنه وهم، ووهم المعنى فى الرؤية التفكيكية. ولا ريب أن دريدا- على النقيض تمامًا من ابن عربى- يرى كلمة "وهم" نفسها وهمًا. أفلا يستعيد الوهمُ عند دريدا الوهمَ عند نيتشه (ونيتشه هو مؤلف *أفول الأصنام*) الذى يرفض نسبة الوهم إلى عالم الحواس، لصالح "عالم حقيقى" ما، هو فى حقيقة أمره "إضافة كذوبة"(٦٩)؟

لعل الإجابة عن هذه الأسئلة أن تكون: "نعم" و"لا". فمن جهة أولى، من السخف القول بأن سرَّ الوهم عند دريدا يعنى ما يعنيه **السرُّ** عند ابن عربى. لا يرى دريدا أن **الله** أصل هوية الأشياء جميعها، بل يرى الأشياء متأصّلة فى الاختلافات بينها وفى اختلافها المرجئ بعضها عن بعض. كما لا يرى دريدا الذاتَ بناءً ووهمًا خادعًا على أساس أنها فى أصلها "الله"، بل يراها- بالأحرى- متجذرةً فى مجموعة من الاختلافات التى لا تصوغ قط أىَّ تصور معقول عن الذاتية المتماسكة المستقرة. وبهذا المعنى المباشر، تقول أعمال دريدا أمرًا مختلفًا تمامًا عن ما تقوله أعمال ابن عربى متصوف القرن الثالث عشر. ومن جهة ثانية، فما يسميه شيتيك "الغموض الأنطولوجى الذى يغلف كل الأشياء" عند ابن عربى(٧٠) لا يمكن صرف النظر عنه بكل بساطة بحجة أنه نزعة تصوفية تنسكية زهدية، تقلل من قيمة كل شىء فى **هذا** العالم الذى هو دور من أدوار تأجيل المعنى تأجيلاً دلاليًا هائلاً إلى "وقت تال". فما يشترك فيه دريدا وابن عربى أنهما يفهمان جيدًا أن كلَّ معنى متأصّلٌ فى هاوية (وهو ما يسميه دريدا "المولود من هاوية التمثيل"(٧١)). وقد أوضح إيزوتسو أكثر من أىِّ مفكر آخر الأهميةَ الكبرى التى تحتلها الهاوية abyss فى فكر ابن عربى (والكلمة العربية الدالة عليها هى **عماء**)؛ فخصص فصلاً رئيسًا من عمله لمناقشة **العماء** و"ظلمة الأعماق" عند الشيخ الأكبر، مع أن مصطلح **العماء** يتواتر فى أعمال القاشانى- مريد ابن عربى- أكثر من تواتره عند الشيخ الأكبر نفسه. ويقرأ إيزوتسو مصطلح "الهاوية"/**العماء** بوصفه مرادفًا لعدم القدرة على معرفة **الحق** مطلقًا؛ فهو موقع صامت بلا حركة سحيق الأعماق لا يُسبر غوره، يسمح للمعنى/التجلى بأن يوجد دون أن يوحى بوجود شىء آخر غيره. إنه "مطلق الغيب"، الذى يسلب كل "ماهية"، وهو "ظلمة أولية" لا توجد فيها "أدنى حركة"(٧٢). هذه الظلمةُ العميقةُ مصدرُ كل الأسماء والهويات، وهى أيضًا مصدرُ الله. ويتشابه هذا التصور عن الهاوية مع المفارقة المألوفة فى الأفلاطونية المحدثة: غيرُ المسمَّى علةُ الأسماء، فما لا يتميز أو يتصف هو الذى يُمَكِّنُ المتميزَ المتصفَ من الوجود. لقد نجح إيزوتسو لأسباب ناجمة عن منظوره الطاوى فى تسليط ضوء قوى- وإنْ يكن على مستوى

الموضوع- على أسلوب محدد من الظلمة والغيب والأعماق عند الشيخ الأكبر، وهى الأمور التى أهملها العديد من النقاد.

ما لا يُسْبَرُ غوْره، و**العماء** والهاوية: هل يمكن حقًا مقارنة تصور الهاوية فى فكر ابن عربى بالهاوية عند دريدا؟ وهل يمكننا حقًا القول بأن هاوية **الحق** الذى يمتنع على التصور- والذى هو مصدر كل الظواهر الذى لا يقبل التمثيل- تقف بمحاذاة "السراب الدلالى" فى الاختلاف المرجئ الذى يجعل العلامة تختلف عن أخرى وتؤجِّلها، فيُنتج الاختلافات باستمرار، بينما يبقى هو غير قابل مطلقًا للإدراك حسًا أو عقلاً؟ واقع الحال أن دريدا يسدُّ الطريق على إمكان مثل هذه المقارنات، حين يحرص على تمييز مفهومه عن الهاوية عن المفهوم النمطى الموجود فى مذاهب التصوف السلبية النافية، يقول دريدا:

> ... **الجانب الأول** والطريقة الأولى: أبديةٌ عميقةٌ لا يُسبر غورها، أساسيةٌ، يمكن الوصول إليها فى السرد الأخروى الغائى، وفى تجربة ما، أو فى الكشف التاريخى (أو التأريخى). أما **الجانب الثانى** والطريقة الثانية فهى: هاويةٌ غير زمنية، بلا قاع أو سطح، لا يمكن الوصول إليها مطلقًا (لا من جهة الحياة ولا من جهة الموت)، وهى علة كل الأشياء التى لا توجد. إنهما فى واقع الأمر هاويتان(٧٣).

ولعل السياق الذى وردت فيه هذه الفقرة مهم: فهى تأتى فى مقال يسعى فيه دريدا إلى تمييز التفكيك عن نزعة مركزية اللوغوس المستخفية فى اللاهوت السلبى، حيث يقدم دريدا نسختين من الهاوية: **هاوية** المتصوفة التى تحدث عنها أمثال إيكهارت وسيلسيوس، ثم هاوية "بلا قاع أو سطح" يقول دريدا إنها تَعْدِلُ حركةَ الاختلاف المرجئ. ويستمر دريدا فى أفكاره عن اللاهوت السلبى النافى فيصف الهاوية الأولى بأنها "عميقة" (**لها قاع**)، وهى فى نهاية الأمر "يمكن الوصول إليها فى السرد الأخروى الغائى". وبتعبير آخر: هى هاوية **لا تهدد** فى حقيقة أمرها أنساق العلامة الكامنة خلفها، وإنما تسهم على الأصح فيها فتؤسس

الأنطولوجيا التى تحفظها وتصونها، وتلك هاوية "مألوفة معتادة"، وتبدو هاويةً "ذات عمق" (بكل إيحاءات العمق الميتافيزيقية، فتصور العمق يمكن حَمْله عليها). وهى، على عكس الاختلاف المرجئ، تتموقع فى بنية زمنية ترمز من خلالها إلى "أبديـــة" لاهوتية. أما هاوية دريدا فهى على النقيض تقريبًا من ذلك كله؛ إنها هاويـــة غيـــر زمنية مطلقًا، هى مرآة لا سطح فيها ولا قاع؛ طريقها مسدود فلا وصـــول إليهـــا. ولا ريب أن هذه الهاوية التى تفتقر إلى الصفات اللاهوتيـــة- مثـــل "أبديـــة" و"لا توصف"- هى هاوية أثر اللغة المزاح انزياحًا لا نهائيًا: **الظاهر** كله بلا **باطن**. فإنْ كانت هذه الهاوية فى حقيقة أمرها- كما يقول راسك- "سرٌّ كل تقاليد الخطاب التى لا تدل على شىء"، فلسوف تصطدم مقارنتنا **بسرِّ السرِّ** عند ابن عربـــى بتخـــالف أصيل بينهما.

هوامش الفصل الرابع

(١) *The Unbearable Lightness of Being*, Milan Kundera, London: Faber and Faber, 1988, p. 122.

(٢) J. L. Borges, *A Universal History* of Infamy, trans. Norman T. Giovanni, London: Penguin, 1981, p. 12.

(٣) Alain Robbe-Grillet, *For A New Novel*, trans, R. Howard, Illinois: Northwestern University Press, 1965, p. 83.

(٤) "The Deconstruction of God", in T. J. Altizer (ed.), *Deconstruction and Theology*, New York: Crossroad, 1982, p. 14.

(٥) See M. Joy, "Conclusion: Divine Reservations", in H. Coward and T. Foshay (eds), *Derrida and Negative Theology*, Albany, NY: State University of New York Press, 1993, p. 266.

(٦) D. Loy, "The Deconstruction of Buddhism" in H. Coward and T.Foshay (eds), *Derrida and Negative Theology*, p. 228.

(٧) Mark C. Taylor, "nO nOt nO" in H. Coward and T.Foshay (eds), *Derrida and Negative Theology*, p. 184.

(٨) J. D. Caputo, *The Pravers and Tears of Jacques Derrida: Religion Without Religion*, Bloomington: Indiana University Press, 1997, p. 107.

(٩) Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass, Brighton: Harvester Press, 1982, p. 27.

(١٠) "How To Avoid Speaking: Denials", trans. K. Frieden, in H.Coward and T. Foshay (eds), *Derrida and Negative Theology*, p. 95; *Dissemination*, trans. Barbara Jonson, London: Athlone Press, 1981, pp. 182, 350; "Of An Apocalyptic Tone Newly Adopted In Philosophy", translated by John P. Leavey, Jr, in *Derrida and Negative Theology*, p. 40; "Passions: An Oblique Offering", trans. David Wood, in Wood's Derrida: *A Critical Reader*. Oxford: Blackwell, 1992, p. 22.

(١١) Wood, *Derrida: A Critical Reader*, p. 22.

(١٢) Paul Tillich, *The Shaking of The Foundations*, London: SCM Press, 1968, p. 63.

(١٣) These are Frank Kermode's terms, taken from his *The Genesis of Secrecy*, London: Harvard University Press, 1979.

(١٤) Jacques *Derrida*, "Of an Apocalyptic Tone Newly Adopted in Philosophy", trans. John P. Leavey, Jr, in H. Coward and T. Foshay, *Derrida and Negative Theology*, p. 60.

(١٥) Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. G. C. Spivak, Baltimore: John Hopkins University Press, 1976, p. 70.
(١٦) Ibid., p. 50.
(١٧) طبقًا لرودلف جاشيه التفكيك هو "محاولة 'تعليل' التنوع غير المتجانس... والتفاوتات المنطقية... التى تطرأ دومًا على الحجج الفلسفية حتى وإن كانت هذه الحجج تتنامى **بنجاح**"، انظر:
"Infrastructures and Systematicity", in J. Sallis (ed.), *Deconstruction and Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press, 1987, p. 3.
(١٨) Wood, *Derrida: A Critical Reader*, p. 8.
(١٩) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, trans. Alan Bass, London: Routledge and Kegan, 1978, pp. 296, 298; *Of Grammatology*, p. 163; *The Gift of Death*, trans. David Wills, Chicago: University of Chicago Press, 1995, p. 4.
(٢٠) Ibn 'Arabi, *Fusus al-Hikem*, A. E. Affifi (ed.), Beirut: Dar al-kutub al-'Arabi, 1946. Trans. Ralph Austin, as *The Bezels of Wisdom*, New Jersey: Paulist Press, 1980, p. 106.
(٢١) *The Bezels of Wisdom*, p. 166, *Fusus al-Hikem*, p. 133.
(٢٢) *The Bezels of Wisdom*, p. 116
(٢٣) See Rabia Terri Harris' translation of Ibn 'Arabi's *al-Istilah al-Sufiyyah* in *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* III. 1984, p. 52.
(٢٤) Translated by Rabia Terri Harris in the *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* VIII, 1990, p. 19.
(٢٥) W. G. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany: SUNY Press, 1989, p. 338/*Futuhat* III. 465.3, 25.
(٢٦) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 381/*Futuhat* II.661.10.
(٢٧) "Denials" in H. Coward and T. Foshay, *Derrida and Negative Theology*, p. 89.
(٢٨) فى مفتتح عمل الغزالى ***كيمياء السعادة***، نجد العبارة الآتية: "اعلم أن الطريق إلى المعرفة الحقة بالله هو معرفة النفس". مستشهد به فى:
(W. G. Chittick, *The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Teachings of Afdal al-Din Kashani*, New York: Oxford University Press, 2001, p.112).
وفى الرسالة الأولى من رسائل إخوان الصفا يوجد تعبير مماثل عن أن معرفة النفس تعنى العرفان الإلهى: "أعرفكم بنفسه أعرفكم بربّه". مستشهد به فى:

(M. Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, London: Longman, 1983, p. 171).

(٢٩) *The Bezels of Wisdom*, p. 133.

(٣٠) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 171/*Futuhat* III.7.,28.

(٣١) From *the al-Istilah al-Sufiyyah* in *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* III, 1984, p. 52.

(٣٢) See M. Tahrali's "The Polarity of Expression in the *Fusus al-Hikem*", in S. Hirtenstein and M. Tiernan (eds), *Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume*, Dorset: Element, 1993, pp. 351-360.

(٣٣) A. E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Ibnul Arabi*, Cambridge: Cambridge University Press, 1939, pp. 140-141.

(٣٤) *The Bezels of Wisdom*, p. 95, *Fusus al-Hikem*, p. 83.

(٣٥) *The Bezels of Wisdom*, p. 55.

(٣٦) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 376.

(٣٧) Jacques Derrida, *The Gift of Death* , trans. David Wills, Chicago: University of Chicago Press, 1996, p. 4.

(٣٨) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 152/*Futuhat* II.101.29.

(٣٩) See W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 352/ *Futuhat* III384.18.

(٤٠) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 353/*Futuhat* III. 384.18.

(٤١) S. Kierkegaard, *Fear and Trembling*, trans. Alistair Hannay, London: Penuin, 1990, p. 55.

(٤٢) Ibid., p. 85.

(٤٣) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 328/*Futuhat* III. 298.17.

(٤٤) See D. Gril, "Adab and Revelation", in S. Hirtenstein and M. Tiernan(eds), *Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume*, p. 230.

(٤٥) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 376/*Futuhat* II.133.19.

(٤٦) Cited in C.Addas, *Ibn 'Arabi ou la Quête du souffre rouge*, trans. M. Tahrali, Paris: Gallimard, 1989, p. 182.

(٤٧) The extracts are taken from W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 67/*Futuhat* II.518.12; W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 48/*Futuhat* III. 225.32; W.G. Chittick, *Sufi Path*, p. 137/*Futuhat* I. 119.3;W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 291/*Futuhal* III.389.21; w. g. Chittick, *Sufi Path*, p. 302/*Futuhat* II.563.23.

(٤٨) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 106/*Futuhat* II. 653.25.

(٤٩) Ibid., p. 56/*Futuhat* II.226.2.

(٥٠) Ibid., p. 56/*Futuhat* I.276.19.

(٥١) Ibid., p. 257/*Futuhat* II.233.34..

(٥٢) Ibid., p. 374/*Futuhat* III.34.28.

(٥٣) S. Kierkegaard, *Fear and Trembling*, p. 6.
(٥٤) Ibid., p. 70.
(٥٥) Ibid., p. 68.
(٥٦) Ibid., p. 70.
(٥٧) Heidegger, "Letter on Humanism", in D. Krell (ed.), *Basic Writings: Martin Heidegger*, London: Routledge, 1978, p. 291.
(٥٨) "Passions", in Wood, *Derrida: A Critical Reader*, p. 14.
(٥٩) Jacques Derrida, *Positions*, trans. Alan Bass, London: Athlone Press pp. 89 – 90.
(٦٠) ibid., p. 91.
(٦١) See M. H. Abrams, "Constructing and Deconstructing", in M. Eaves and M. Fisher (eds), *Romanticism and Contemporary Criticism*, London: Cornell University Press, 1986.
(٦٢) S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Cambridge: Belknap Press, 1964, p. 31.
(٦٣) T. Izutsu, *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Taoism and Sufism*, Tokyo, 1967, p. 1.
(٦٤) T. Izutsu, *Taoism and Sufism*, p. 2.
(٦٥) *Positions*, pp. 23, 46; *Of Grammatology*, pp. 157, 140; *Writing and Difference*, p. 151.
(٦٦) Jacques Derrida, *Of Grammatology*, p. 73.
(٦٧) T. Izutsu, *Taoism and Sufism*, p. I.
(٦٨) From *Emile*, p. 76, cited in Derrida, *Of Grammatology*, p. 316.
(٦٩) Nietzsche, *Twilight of the Idols*, trans. R. G. Hollingdale, London: Penguin, 1990, p. 46.
(٧٠) W. G. Chittick, *The Self-disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology*, Albany: SUNY Press, 1999, p. xxvi.
(٧١)Jacques Derrida, *Of Grammatology*, p. 163.
(٧٢) T. Izutsu, *Taoism and Sufism*, p. 18.
(٧٣) "Post-Scriptum", in H. Coward and T. Foshay, *Derrida and Negative Theology*, p. 315.

الخاتمة

تصفية الذات فى ما بعد البنيوية
ثلاث لحظات من الأفلاطونية المحدثة فى المعتمد الدريدى

من المعتاد أن يقوم المؤلف فى خاتمة كتابه بتحبيك عمله وإتمامه: الموضوعات التى أثارها، وتلخيص فرضياته والأفكار التجريبية التى غامر بتقـديمها. وفـى درسـنا المقارن بين دريدا وابن عربى، توجد الكثير من الفرضيات التى يمكن إجمالها علـى النحو الآتى: التماثل بينهما فى عدم الثقة فى قدرة الفكر العقلانى والميتافيزيقا علـى تناول **الله** والمعنى تناولاً غير إشكالى؛ ثم إلحاحهما على عدم القدرة على فهم **الحـق والكتابة** البتة، على الرغم من المزاعم الفلسفية الميتافيزيقية التى تدَّعى القدرة علـى ذلك؛ بالإضافة إلى اهتمامهما المشترك بـ"البلبلة" وتفضيلها بمـا هـى أداة أصـيلة لـ"الانفتاح" على **الآخر/الحق** الكامن فى ما وراء تضييقاتنا الميتافيزيقية وعوائقها؛ ثم التوازى الخادع بينهما فى الإيمان بإمكانات النص اللامتناهية وأن هـذه الإمكانـات تتعدل بدرجات متنوعة وفق ظروف القارئ؛ وتصورهما المتماثل عن أعماق الـسرِّ المتخفية فى أصل كل الهويات؛ وتطابقهما فى تصور ما تنطوى عليه هذه الهويـات من "وهم خادع"؛ ثم أخيرًا عدم إيمانهما بأن الذات تنطوى على جوهر مستقل بذاته.

وبدلاً من جمع هذه التشابهات التجريبية وترتيبها فى "صيغة" تُقَرِّبُ بعـضَها من بعض حتى تتلاقى عند نقطة نهائية، فلسوف نختم بملاحظة عن **توسيعها** على نحو يباعد بينها ولا يُقَرِّبها من بعضها البعض؛ إذ باعتبار لحظات بعينها فى أعمال

ثلاثة مؤلفين فى المعتمد الدريدى- ألا وهم: بلانشو، بنيامين، فوكو- سوف نرى أن التشابه بين دريدا وابن عربى المتصوف ذى الطابع الأفلاطونى المحدث ليست حالة خاصة به، أو وقفًا على دريدا وافتتانه المعروف عنه بعلم اللاهوت السلبى. فثمة استعارات أفلاطونية محدثة- قد نُزعت عنها دلالتها اللاهوتية- تسرى فى نصوص من قبيل "**ما المؤلف** What is an Auther?"، و"**مهمة المترجم** The Task of the Translator" و"**العزلة الضرورية** The Essential Solitude". إذ حين يرفض هؤلاء المؤلفون التفاسير العقلانية التحليلية، وهم يتحرّون من جديد مفاهيم من قبيل الذات والنص، تَظهر نبرةٌ ما فى أعمالهم تنطوى على شَبَه متحفظ بما هو "أفلاطونى محدث".

وينطوى القول بذلك على مخاطر واضحة. لعل أولها أنه ما من أحد قد أشار إلى أن مؤلفين من أمثال فوكو وبلانشو "أفلاطونيون محدثون"؛ وتلك حقيقة لا مراء فيها. إن معجم الأفلاطونية المحدثة بدءًا من ***تساعات Enneads*** أفلوطين ثم تنويعاته المتطورة عند القديس أوغسطين وديونيسيوس الأريوباجى المنتحِل وانتقاله فى العصر الوسيط إلى العلامة إيكهارت حتى عودته إلى الظهور من جديد فى عصر النهضة الإيطالى (عند كوزانوس Cusano وفيتشينو Ficino)- هذا المعجم يشكل معتمدًا يعتريه التفاوت، بتمثلاته الإسلامية (إخوان الصفا، و"لاهوت أرسطو") واليهودية (ابن ميمون)، وهى تمثلات أصيلة لا يمكن اختزالها إلى وصف بسيط جاهز. وبرغم ذلك، فالاستعارة الرئيسة فى كل الكتابات الأفلاطونية المحدثة تنطوى على تصور عن **الواحدية** الخالصة التى تفوق الوصف، والتى تتولى دومًا حشد التكثرات المتنوعة الهائمة على وجهها وسوْقها إلى الواحد الإلهى الأول الذى يتعذر وصفه... ولسوف يلعب هذا النموذجُ الأنطولاهوتى المتعالى دورَ **الفاعل** فى النقود ما بعد البنيوية لا دور الشبيه.

أما الخطر الثانى من هذه المخاطر فيتمثل فى أن محاولة تعيين نغمة أفلاطونية محدثة عند هؤلاء المؤلفين سوف تُفهم فهمًا مغلوطًا على أنها ترديد لتعليقات هابرماس العنيفة على هيدجر حين نعت فلسفته بأنها "تصوف وثنى جديد"[١]. وقد رأينا أن هابرماس، وهو يستبعد التفكيك واصفًا إياه بأنه "مسرح تاريخى يتحول على خشبته التصوف إلى تنوير" (المرجع السابق)، يصدر عن رغبة فى صون تصور الأنوار **Aufklärung** الكانطية من "الرغبات الفوضوية" عند دريدا **وأمثاله**. وعليه، يستخدم هابرماس كلمة "متصوف" استخدامًا ازدرائيًا مخافةَ الوقوع فى الفوضى التى هى- على وجه التحديد- هاوية اللا أصل التى يرى هابرماس أنها تُناقض- فى النهاية- الفكرَ التحررى التقدمى (ولنتذكر أن تصوف دريدا "يخلع عن السياسة والتاريخ المعاصر رتبة الوجود العينى والصدارة"). فمتى استخدم هابرماس كلمة "متصوف" عَبَّرَ عن شعوره بمخاطرة تسطيح الواقع ووصفه باللاعقلانية وعدم الأصالة.

ولا نترسَّم خطى هذا البرنامج الدفاعى حين نستكشف اللحظات "الصوفية" عند بلانشو وبنيامين وفوكو، وإنْ يكن تحقيقنا أقرب إلى محاولة باتاى Bataille الكشفَ عن إمكانات صوفية فى تفكيك الذات عند نيتشه، مستخدمًا أنجيلا دى فوليجنو Angela di Foligno وميشتيلد فون ماجدبرج Mechtild von Magdeburg ("وأنت لا تفهم كلمة من عمل نيتشه دون ابتعاث هذه التصفية المتألقة فى صورة الكلية")[٢]. إن كُنْهَ هذه "التصفية" على وجه التحديد- و"الكلية" التى تنحلُّ إليها الذات انحلالاً مبهرًا- يجعلنا نبدأ أولاً ببلانشو ومفهومه عن "نور الكتابة الذى يسبب العمى، والذى هو أيضًا "هاوية ونور مرعب مثير، فى آن معًا، ينغمر فيه المرء"[٣]. ويبدو بلانشو إحدى شخصيات عديدة فى المعتمد الدريدى، ممن يرون فى **الكتابة** إلغاء الذات أكثر من كونها تعبيرًا عنها، فالكتابة فعل تهديمى أكثر من كونها فعلاً إبداعيًا.

فعل *الكتابة* و"الانفتاح" عند بلانشو

لقد تحدث تيموتى كلارك Timothy Clark عن رؤية بلانشو قائلاً إن الكتابة عنده "ليست فى جوهرها مهنة أو حتى 'نشاطًا ثقافيًا'... [بل] رسالة تطاردها قوة دينية"(٤). فالقارئ النبيه حين يقرأ أعمال بلانشو النثرية- وهى أعمال عسيرة مرهفة- يكتشف فيها (كما فعل العديد من النقاد)(٥) إلحاحًا رهبانيًا- تقريبًا- على الكيفية التى تؤدى بها الكتابة إلى محو الذات تدريجيًا ورفض كل شىء سوى النص. وتكثر فى مقال "**العزلة الضرورية**"- على الأخص- أصداء الأفلاطونية المحدثة: تصور أن النفس تنتمى إلى قوة لا توصف، تكمن وراء الوجود الظاهر، تخلق باستمرار آثارًا، بينما تظل هى نفسها مستخفية وراءها على نحو شديد الغرابة؛ تصور أن ثمة **عودة** إلى فضاء أو مسافة تسلب المرءَ عن نفسه، مسافة تتموقع خارج الزمن؛ تصور أن العالم ألعوبة يمكن التخلى عنها وهجْرها، وعزْو أفعال الفرد إلى "شىء ما" سوى الذات... وتتضافر كل هذه الاستعارات معًا بطرق شديدة العلمانية، الأمر الذى يُمَكِّنُ بلانشو من استكشاف الطريقة التى تجعل الكاتب يتلاشى فى عمله من خلال فعل كتابة العمل.

ولعل أولى الاستعارات الأفلاطونية المحدثة التى نصادفها فى مقال "**العزلة الضرورية**" قوة غائبة تحضر حضورًا يكتنفه الغموض إلى حد ما، ويسميها بلانشو "قوة محايدة لا شكل لها ولا صورة، عارية عن أىِّ مصير، تكمن من وراء كل شىء مكتوب"(٦). هذه القوة السارية فى كل كتابة، إذ تغيب عنها الصفات تمامًا، تتميز بطابع أفلاطونى محدث، ويكفى حضورها الكلى لتبرير كلمة "الدوام" أو "المطوّل للغاية" incessant. وفى حقيقة الأمر، تكمن بذور تصفية المؤلف عند بلانشو فى إرجاع فعل الكتابة لا إلى الكاتب نفسه وإنما إلى "شىء" ينتمى الكاتبُ إليه انتماءً أصليًا لا فكاك منه. يقول بلانشو إن "الكتابة تجعل المرء صدى لما لا يمكن أن يُوقِف الكلامَ" (المرجع السابق). وحين تكون الكتابة صدى حركة دائبة

غائبة لا يمنع المرءُ نفسَه من التفكير فى *تساعات* أفلوطين حيث يقول: "بما أن الكلام صدى الفكر فى النفس، فالفكر فى النفس صدى يأتى من مكان آخر غيرها..."(٧). وطبعًا، فى مقابل عالم الفيض المتدرج تدرجًا دقيقًا عند أفلوطين، لا يوجد تصور عن التراتب عند بلانشو، ولا هو يُرَتِّبُ الظواهرَ ترتيبًا هرميًا. وبرغم ذلك، فالمؤلف عند بلانشو "ينتمى فى العمل إلى ما يعلو على العمل دائمًا"(٨)، وتلك حالُ النفس فى الأفلاطونية المحدثة إذ تنتمى إلى "مصدرها" وتعبِّر عنه. ولا بد من تحرِّى الدقة فى استخدام كلمة "تعبير" expression، expresses فالمؤلف إنْ كان يتخارج ex-presses منه الكلامُ، فليس فى ذلك تصور كلاسيكى عن الشخصية ولا صورة من صور "الكلية الشمولية"، وإنما الحاصل على الأدق أن المؤلف "بطريقة أو بأخرى، لم يعدْ نفسَه، فالمؤلف ليس أحدًا على وجه التحديد"(٩). لم تعد استعارةُ المؤلف ينبوعَ إبداعية يتدفق، وإنما صار المؤلفُ- على الأصح- ناطقًا بلسان غريب، إنه وسيط "قوة" مستخفية لا شكل لها أو صورة، وفى ذلك إيضاح هيدجرى حيث يقدر غير المألوف على تجلية نفسه.

وتسمح استعارة المؤلف بأن يكتسب نشاط الكتابة نفسه عددًا من الوظائف ذات الطابع الأفلاطونى المحدث على الأخص. ألا وإن الوظيفة الأولى هى الانعزال: تعنى الكتابة اعتزال العالم وهجره، فيكفّ عن أن يكون مصدر أية **محاكاة** ممكنة. "الكتابة تعنى... انسحاب اللغة من العالم"(١٠). فالمؤلف يأبى الحطَّ من شأن اللغة بتحديدها فى لعب دور التمثيل، وإنما يسمح للغة بأن تتكلم بملء طاقتها، يسمح لها أن "تكون وتوجد" فلا يُلزمها بأن "تعنى" قسرًا. إن إلزام اللغة بالعمل الصالح- إنْ جاز لنا القول- أمر لم يرضَ به الشاعر فاليرى: "لقد وجد أنه من الحسنِ الحديثُ عن كل شىء، والكتابة عن كل شىء؛ وبذلك ألْهَته كليةُ العالم المبعثرة عن كلية العمل الفريدة فى دقتها، فآنس من نفسه التحول عنها"(١١). وهنا، يتبنى بلانشو موقفًا أخلاقيًا **بيوريتانيًا** تقريبًا نحو الفكر التمثيلى، حيث أوقع العالمُ

اللغةَ فى شراكه فأغراها بتمثيله والكتابة عنه؛ الأمر الذى "حوَّلها" عن الشىء الضرورى الوحيد، ألا وهو العمل نفسه. لقد كان فاليرى مضطرًا تقريبًا إلى تبنى موقف مشوب نحو اللغة، فانتابه هاجس انغماس **الكتابة** واستغراقها فى شئون العالم؛ إذ بدلاً من "سحب اللغة من العالم" والاحتفاظ بتماميتها وخلوصها ألحَّ فاليرى على تشظيتها ومزجها "بكلية العالم المبعثرة". إن هذا التصور الدقيق ذا الطابع الأفلاطونى المحدث عن التشظية صار- كما سنرى- الاستعارة المركزية فى عمل بنيامين عن الترجمة.

ولعل المفارقة كامنة فى أن ما يعنى التحررَ يدل أيضًا على الاستسلام؛ فكما أن النفس فى الأفلاطونية المحدثة لا بد أن تتخلى عن فرديتها إنْ أرادت الرجوع إلى **الواحد الأول**، لا بد أيضًا أن يتنازل المؤلف عن فكرة استقلاله إنْ أراد الانتماء حقًا إلى **الكتابة**:

> إنْ كانت الكتابة تعنى الاستسلام إلى الدوام أو المطوّل للغاية فالكاتب يرضى بتكبد عناء أن تُفقده ماهيةُ الكتابة وجوهرُها قدرتَه على قول "أنا"، فيَفقد من ثمَّ القدرةَ على جعل الآخرين يقولون "أنا". ولذا، فلا سبيل عنده لإعطاء الحياة إلى شخصيات تصون حريتَها قدرتُه الإبداعية(١٢).

وإنَّ مفارقة غريبة لتفرض نفسَها هنا: على الكاتب أن يتخلى عن القدرة على الإبداع إنْ أراد حقًا أن يكتب. وكما أن النفس عند إيكهارت لا بد أن تبقى "فارغة عارية" كى تولد روحيًا، فعلى المؤلف عند بلانشو أن يفقد "القدرة على قول 'أنا'" إنْ أراد تجلية "صدى" الدوام المطوَّل للغاية.

فما يحدث أساسًا عند بلانشو حين يبدأ المؤلف فى الكتابة أن يرى على سطح الورقة- من طرق عديدة- فقدان ذاته وانطفاء الاختلاف الناشئين عن لحظة

"انفتاح" ذات طابع أفلاطونى محدث؛ فانزلاق حياة المؤلف إلى "لَوْعَة اللامتناهى" يُرَجِّع صدى اللحظة التى تعود فيها النفسُ الهائمة- فى نهاية الأمر- من المتعدد والمتناهى إلى خواء **الواحد الأول** الذى لا صورة له ولا شكل؛ أو كما يقول أفلوطين "الواحد وحده"، وهو قول يوحى بنغمة تهكمية من عنوان مقال بلانشو. ففى السطور الختامية من المقال نقرأ:

> الكتابة... هى البقاء على اتصال عبر اللغة وفى اللغة بمحيط المطلق حيث يغدو الشىء صورة مرة أخرى، وحيث تشير الصورة إلى ما لا هيئة له أو شكل وليس إلى هيئة مخصوصة. إذ بدلاً من أن تكون الصورة شكلاً مستمدًا من الغياب يحضرُ هذا الغيابُ فى الصورة حضورًا لا هيئة له أو شكل. إن الصورة الأدبية انفتاح مبهم فارغ أو خاوٍ على ما يوجد حين لا يوجد العالم، حين لم يكن العالم موجودًا بعد(١٣).

ولعل سلسلة الصفات النافية السلبية المتتابعة فى هذه الفقرة- "ما لا هيئة له"، "الغياب"، "فارغ"، "مبهم"- تؤكد رنين اللحظة الغامضة المرعبة حين "يتصل" المؤلف- فى النهاية- بذلك الذى يتجاوز عمله. وتلك هى اللحظة التى يلمح فيها- ببقائه منفتحًا على اللغة- اللامسافة القائمة عند أصل الاختلافات كلها، حيث لا تفضى الدوال إلى مدلولات أخرى، وإنما "تومئ" بكل بساطة إلى الخواء: الفراغ الكامن خلف كل دلالة. و"المحيط المطلق" عند بلانشو هو هذه العتمة التى ينتهى إليها العالمُ حيث تفقد الصورُ موضوعاتِها والدوالُّ مدلولاتِها و"الأشياءُ" معانيها، والمؤلفون ذواتهم؛ لأن هذه العتمة لا يحدث فيها المعنى. وبصرف النظر عن ما إذا كان الموضوع كافكا أو هولدرلن، فهذا الافتتان بأصل اللغة العزيز على الوصف أو الكلام- والخنوع الذى يصيب حتمًا مَن يستشرفون هذا الأصل- يُعَدُّ المظهر الأكثر "تصوفًا" عند كاتب لا يتبنى أفكارًا متعالية.

الترجمة عند بنيامين بوصفها عودة إلى *الواحد* الأول

تتخلل الفراغاتُ والقوى وأشكالُ اللاتناهى عملَ بنيامين، حاله فى ذلك من حال بلانشو؛ غير أن بنيامين يفتتن- على خلاف بلانشو- فتنة واضحة- يمكن التدليل عليها- بتاريخ النزعة الباطنية ذات الطابع الأفلاطونى المحدث، ذلك التاريخ الذى يتضمن قراءات أوريجينس المدققة وشروح بوهْمه وفيتشينو لعمل أفلوطين *التساعات*. ففى مقاله عن الترجمة "**مهمة المترجم**" (١٩٢٣)، لا يعالج بنيامين موضوعه إلا بوصفه قوة جَبَّارة ذات طابع أفلاطونى محدث. إن عالم المتعدد الذى يتصف بالتشظى والزوال والتهدم، والذى لا يعكس بومضاته المتقطعة سوى ألق خافت بعيد **للواحد الأول** الذى لا يوصف- هذا العالم ينبئنا عن عالم المترجم عند بنيامين، وهو عالم يهتم فيه المترجم بـ"موضوع رئيس كبير؛ ألا وهو دمج الألسنة العديدة فى لغة واحدة حقيقيةً هى السارية حقًّا"[١٤]. فالعودة إلى **الواحد الأول** من خلال المتعدد هى مهمة المترجم عند بنيامين. وبطبيعة الحال، لن تثير علاقة بنيامين بالأفلاطونية المحدثة دهشة حقيقية؛ فالعناصر الرئيسة فى الأفلاطونية المحدثة على تنوعها- الواحدية والأصول المنسحبة دومًا التى يتعذر وصفها- تنتشر فى أعماله المختلفة على نحو ما يأتى:

- الأصل دوامة فى مجرى الصيرورة التى تجرف فى طريقها المواد الرئيسة المتضمنة فى عملية التكوين. فما هو أصلى لا ينكشف فى وجود الوقائع الظاهرة العارية... (*أصل الدراما الألمانية*).

- ... لا تظهر مواد الذاكرة فرادى، على هيئة صور، بل إنها تنبئنا عن وحدة كلية هلامية لا شكل أو صورة لها... على نحو ما ينبئ ثقلُ الشبكة صيادًا بما اصطاد من سمك ("صورة بروست").

- التواريخ، أسماء الأماكن، حجم الكتب، مالكوها السابقون، أغلفتها، وما أشبه: كل هذه التفاصيل تنبئ [جامع الكتب] بشىء ما؛ وهى تفعل ذلك ليس بوصفها وقائع جافة معزولة، وإنما بوصفها وحدة

كلية منسجمة. ومن كيفية هذا الانسجام ووقْعه عليه، يتمكن [جـامع الكتب] من معرفة إذا كان هذا الكتاب له أم لا ("تفريغ مكتبتى")[١٥].

إن معجم الأفلاطونية المحدثة– منذ أفلوطين حتى فيتشينو– معجـم واسـع، وهو يبلغ من الاتساع حالاً يكفى لتفنيد أية محاولة لتحديـده أو تعريفـه. غيـر أن مخزونه الشائع من العناصر المتكررة– التعدديـة والواحديـة، الفـيض الإلهـى، التشظى، المصدر، العودة– يتخلل كلَّه أعمالَ بنيامين بل ويمثل مرتكزَهـا، فـيعلن هذا المخزون عن نفسه حتى فى التطبيقات التى تغالى فـى عـدم تبنيهـا أفكـارًا متعالية. وعلى سبيل المثال، يرى المرءُ فى مجلات موسكو الطريقةَ التى يحللُ بها بنيامينُ الواحديةَ الشمولية فى الدولة السوفيتية:

إن بقاء هذا الوجود العينى فى حالة خمول أمر مستحيل، لأنه فى كل تفاصيله الصغرى جميل ويمكن فهمه من خلال العمل فقـط. انـدماج الأفكار الشخصية بمجال قوة موجودة مسبقًا؛ ... والاتـصال المـنظم المضمون بالرفاق؛ لكل هذه العوامل تبدو الحياة هنا مقيدة بإحكام إلى درجة أن المرء يتعفف... ويتردَّى فكريًا كما لو كان مرَّ بسنوات مـن الحبس الانفرادى...("موسكو").

كما أنه عند استكشاف علاقة الأطفال وألعابهم بالمجتمع الأكبر الذى ينتمـون إليـه يستحضر بنيامين **شيئًا ما** "آخر" وأكبر من المرء نفسه، يظهر ويكشف عن نفـسه مرة أخرى:

وفى النهاية، ليس الطفلُ منعزلاً كروبنـسون كـروزو، فالأطفـال لا يكوِّنون مجتمعًا مقطوع الصلة عن ما يحيط به، فهم ينتمون إلى الدولة والطبقة التى جاءوا منها؛ مما يعنى أن ألعابهم لا تُحْمَلُ على الـشهادة على أىِّ وجود منفصل مستقل بذاته، وإنما هى على الأصـح حـوار صامت دال بينهم وبين دولتهم ("تاريخ الألعاب الثقافى")[١٦].

يرى بنيامين- حاله فى ذلك من حال فيلسوف كافكا المؤمن بأن معرفة الأشياء الأكبر فى الحياة كامنة فى دراسة الأشياء الأصغر- أن القطاعات الصغرى فى المجتمع- ألعابه وأكلاته الجانبية وفنونه وآدابه الدنيا وزوايا شوارعه- هى المرشد إلى معرفة الكل. إن إدراك الوحدة الخفية بين الشظايا من وراء عالم الأشياء وخلفه تقريبًا، على هذا النحو، له ما يناظره بشكل واضح فى الأفلاطونية المحدثة. وعلى خلاف بلانشو، يضفى بنيامين هنا **طابعًا سياسيًا** على ما هو أفلاطونى محدث؛ فيترجم معجم أفلوطين وبروكلاس Proclus[*] إلى تعابير سوسيو سياسية. ومن ثم، تحلُّ **الدولة**- فى تحليلات بنيامين العديدة للثقافة ونظرية الثقافة- محلَّ "الواحد الأول" بوصفها مصدر كل الآثار، فتغدو كلمات مثل مجتمع وثقافة بديلاً عن فيوضات **الواحد الأول** الذى لا يوصف عند أفلوطين.

ولا يعلن اهتمام بنيامين السياسى بفقدان الذاتية عن نفسه صراحةً فى مقال "**مهمة المترجم**"؛ فهو المقال الأكثر باطنية من مقالات بنيامين العديدة. وفى حقيقة الأمر، يقدم بنيامين عشرة استعارات يعبِّر بها عن العلاقة بين الترجمة والأصل- الترجمة بوصفها زهرة الأصل، أو شبحًا وفكرة طارئة بعد الأصل، الترجمة بوصفها عملية إيناع أو نافذة مفتوحة على الأصل أو شظية من شظايا زهرية مُهَشَّمة- غير أنه يهمنا منها بشكل خاص استعارتان ذواتا أصول أفلاطونية محدثة. الاستعارة الأولى هى تشبيه الصدى الذى يستخدمه بنيامين فى وصف الترجمة، وهو التشبيه نفسه الذى يستخدمه بلانشو ليصف به عمل المؤلف. ويظهر هذا التشبيه فى أواسط مقاله تقريبًا، فى فقرة يحرص فيها بنيامين على التمييز بين الشاعر والمترجم:

---

[*] بروكلاس: فيلسوف يونانى، يُعَدُّ آخر فلاسفة الأفلاطونية المحدثة الكبار. وقد كان ذا أثر ملحوظ فى انتشار هذه الفلسفة فى العالمين البيزنطى والإسلامى- المترجم.

على خلاف العمل الأدبى، لا تجد الترجمةُ نفسَها فى وسط غابة اللغة بل على حافتها الخارجية المُشْجِرة، فى مواجهتها، تمرُّ بها دون أن تَلِجَها؛ فتستهدف الترجمةُ بلغتها الخاصة المكانَ الوحيد الذى يقدر عنده الصدى على ترجيع صدى العمل فى لغته الأجنبية(١٧).

وقبل التعليق على هذه الاستعارة لعله من المفيد اقتباس فقرة من ***تساعات*** أفلوطين اقتباسًا كاملاً هذه المرة، وهى فقرة على صلة وثيقة بما يقوله بنيامين:

ولأن الكلام صدى الفكر فى النفس، فكذلك الفكر فى النفس صدى يأتى من مكان آخر غيرها؛ أىْ بما أن الفكر الملفوظ صورة عن فكر النفس، فكذلك فكر النفس صورة عن فكر يعلوها وهو المفسِّر لهذا المجال الأعلى(١٨).

تنير عبارات أفلوطين عددًا من النقاط فى فقرة بنيامين: أولاً، المترجم كيان يتموقع خارج شىء يحاول استنساخه دون أمل. وهذا التخارج- إنْ جاز التعبير- سرٌّ؛ سرُّ هوية الأصل، سرٌّ يظهر أنه يملك موقعًا محددًا فى هذا التشبيه على الأقل. إذ إن خطوة إلى الأمام أو إلى الخلف، أو استخدام فعل بشكل خاطئ أو صفة زائدة يؤدى إلى ضياع الصدى. وثانيًا، تذكرنا مقارنة فقرة بنيامين بـ ***التساعات*** بأن تشبيه بنيامين يماثل القاعدة الأفلاطونية المحدثة المألوفة الخاصة بمماثلة **الواحد الأول** ويختلف عنها فى آنٍ معًا؛ فـ **الواحد الأول** لا يتقبل الاختلافات، وحين تعود إليه النفسُ التائهةُ عليها أن تصير مماثلةً له. غير أنه إذا تتبعنا تشبيه بنيامين بعناية فسنكتشف أن ما يسميه بنيامين "صدى الأصل" هو- فى حقيقة أمره- صوت المترجم. فالمترجم لا الأصل هو مصدر الصدى. وعلى المترجم أن يغيِّر موقعه، طبعًا قبل أن يفطن إلى اكتمال رَجْع صدى صوته؛ إذ إن مساعيه لا تتجه إلى محاكاة شىء خارجى، وإنما تتجه بالأحرى إلى استعمال هذا الشىء ليعيد إنتاج ما يكونه المترجمُ حقًا. فالأصل، بدلاً من أن يمتلك أىَّ محتوى يضطر المترجمُ إلى

"تقليده"، يغدو بكل بساطة محركًا لا يوصف يُعيد الصوتَ إلى صاحبه، فهو قوة خفية يبدو أنها تخلق وتستنسخ دون أن تشارك فى عملية الخلق.

ولعل استعارة الترجمة بما هى الثوب الذى يُغَطِّى محتوى الأصل العارى تدعم، مرة أخرى، الهُوَّةَ النافية السلبية التى لا يمكن عبورها بين ***النص الأصلى Urtext*** و***الترجمة Übersetzung*** التى يتحدث عنها بنيامين فى عديد من اللحظات. وتأتى هذه الاستعارة عقب تأمله "العنصر المقوِّم" فى الأصل، ذلك العنصر "الذى لا يُعير نفسَه للترجمة":

> ... العلاقة بين المحتوى واللغة فى العمل الأصلى مختلفة تمامًا عنها فى العمل المترجم. إذ بينما يتحد المحتوى واللغة فى الأصل اتحاد الثمرة وقشرتها، تغطى لغةُ الترجمة محتواها كما هو حال ثوب ملكى ذى طيات فضفاضة. لأنها [لغة الترجمة] تدل على لغة أسمى من لغتها فتظل غير ملائمة لمحتواها، تظل مستبدة وأجنبية[١٩].

ويتمكن المرء، هنا، من الإمساك بنوع من المرح التفكيكى ينشر نفسَه على تصور ما عن البراءة فى مقال بنيامين؛ وحدة الأصل- بريئةً فردوسيةً- تحلُّ لغتُها السحرية محلَّ الشكل والمحتوى معًا، وتُتْلِفُ عالمَ المترجم المتعدد، فتنفصل الدوال انفصالاً آثماً عن مدلولاتها، ولا يتزامن الكلام مع معناه[٢٠]. وإذا كان بنيامين يرى الأصل فردوسًا مفقودًا فليس من الواضح إنْ كانت مهمة المترجم استعادة هذه البراءة، أم أنَّ ذكرى هذا الفقدان كافية **بحد ذاتها** كى يمارس المترجمُ عملَه على نحو مستقل عن الأصل، أم أن الحلم بالأصل لا يفضى- فى حقيقة أمره- إلا إلى إبداع فراديس جديدة، تنفصل انفصالاً مبهمًا عن سلفها القديم وترتبط به على نحو ما فى آن معًا. إن الاستعارة التى يستخدمها بنيامين فى هذا الشاهد لا تثير التفاؤل، وهى استعارة يجدها المرء عند غيره (عند إيكهارت على سبيل المثال: "تستوعب الإرادةُ اللهَ تحت ثوب الخيرية. أما المفكر فيفهم اللهَ عاريًا؛ لأن الله يتجرد عن

الخيرية والوجود")[٢١]، غير أن مثيلها الأكثر تواؤمًا مع بنيامين موجود عند ابن عربى نفسه:

> والأنبياء لهم لسان الظاهر به يتكلمون لعموم الخطاب، واعتمادهم على فهم العالم السامع. فلا يَعتبر الرسلُ إلا العامةَ لعلمهم بمرتبة أهل الفهم، كما نبَّه عليه السلام على هذه المرتبة فى العطايا فقال "إنى لأعطى الرجل وغيره أحب إلىَّ منه مخافة أن يكبَّه الله فى النار". فاعتَبر الضعيف العقل والنظر الذى غلب عليه الطمع والطبع. فكذا ماجاءوا به من العلوم جاءوا به وعليه خِلْعَة أدنى الفهوم ليقف مَن لا غوص له عند الخلعة، فيقول ما أحسن هذه الخلعة! ويراها غاية الدرجة.
>
> ويقول صاحب الفهم الدقيق الغائص على درر الحِكَم- بما استوجب هذا- "هذه الخلعة من الملك". فينظر فى قدر الخلعة وصنفها من الثياب، فيعلم منها قدر مَن خُلعت عليه، فيعثر على علم لم يحصل لغيره ممن لا علم له بمثل هذا[٢٢].

ومع أن ابن عربى لا يتحدث صراحة- هنا- عن الترجمات ولا المعرفة الإلهية، وإنما عن كيفية التعامل مع أحاديث الأنبياء الشريفة، فالمسألة التى يثيرها عن التفسير شبيهة بمسألة الترجمة. إذ طبقًا لمفسرى العصر الوسيط **كان** التفسيرُ ترجمةً؛ لكنه ليس ترجمة من العربية إلى الفارسية أو من اليونانية إلى اللاتينية وإنما ترجمة اللغة الإلهية الخفية (**الباطن** بما هو "المعنى الداخلى العميق") إلى لغة يتمكن الإنسان من فهمها (**الظاهر** بما هو "المعنى الخارجى السطحى"). وبهذا المعنى، يرى بنيامين وابن عربى معًا الترجمة/**الظاهر** ثوبًا خارجيًا يُغَطِّى حقيقةً داخليةً (**الباطن**). ومع ذلك، تختلف الاستعارتان؛ ففى النسخة الصوفية يقدِّم الثوبُ الخارجىُّ خبرًا ذا مغزى عن صاحبه، إذ يرتبط ثراء الملبس إيجابيًا بسلطة الملك التى يقصد الثوبُ الإدلالَ عليها، أما فى تشبيه بنيامين فليست هذه هى الحال؛ حيث يفصل التباينُ "المستبدُ الأجنبىُّ"، وهو تباين إشكالى على نحو أكبر، **الظاهرَ** عن

الباطن عند بنيامين، مما يبتر الترجمة عن أصلها. فإذا كان إدراك مغـزى خِلْعَـة الملك عند ابن عربى يأتى بوعد المعرفة، فإنَّ "عدم ملاءمة" **الخلعة** عنـد بنيـامين يقلل من إمكانات فهم الأصل من خلال ترجمته، أىْ يقلل من إمكانات الوصول إلى **الواحد الأول** من خلال المتعدد.

"ما المؤلف؟": فوكو وتصفية الذات فى ما بعد البنيوية

لا تسألنى مَن أنا ولا تطلب منى
أن أبقى كما أنا... (*أركيولوجيا المعرفة*)[٢٣].

إنَّ السعى إلى إيجاد مماثلة بين تعرية الذات دلاليًا عند فوكو واستعارات بعينهـا فى التصوف الأفلاطونى المحدث (إسلاميًا كان أم مسيحيًا) ليس أمرًا غريبًا على ما يبدو. فشأن عمل باتاى عن نيتشه وأنجيلا دى فوليجنـو Angela di Foligno يوجد بلا ريب مجال لمحاولة فهم الكيفية التى ينحلُّ بها المؤلف انحلالاً أفلاطونيًا محدثًا عند فوكو إلى "نسق قانونى ومؤسَّسى يحيط بعـالم الخطابـات ويحـدده ويمفصله"[٢٤]. ومع أن الدراسات التى تجعل من فوكو ونزعة التصوف موضوعًا لها ليست دراسات شائعة فلا شك أنها ليست بالنادرة. ولعل الدراسة الأكثر أهمية من بينها دراسة كريستيان جامبى Christian Jambet عن فوكـو والروحانيـة الإيرانية الإسلامية. وكان مما شجع جامبى على ذلـك اهتمـام فوكـو بـالثورة الإيرانية والعوامل الصوفية فى أصولها الفكرية[٢٥]، حيـث يجـد جـامبى فـى استخدام فوكو العبارة المعروفة "الاهتمـام بـالنفس" معـادلاً لهـا فـى تعبيـر السُّهروردى المطابق لها "اشتغال بالنفس"؛ الأمر الذى يقود المؤلف إلى اسـتنتاج أن تفسير العوالم الذاتية والموضوعية وإيضاحها عند فوكو... يمثـل ممارسـة تهدف إلى "التحرر من الذات"[٢٦].

ومن المعروف أن هدف مقال فوكو- "**ما المؤلف؟**"- ليس "التحرر من الذات" صوفيًا، وإنما يهدف- على الأصح- إلى إعادة فهم سياسى وعملى للكيفية التى توجد بها "الذات" بوصفها "وظيفة المؤلف". ومن ثمَّ، لا توجد عند فوكو ممارسة روحية من خلال **الفناء**، بل يحاول فوكو فهمَ الوضعية الوهمية التى يشغلها المؤلف بتعابير اجتماعية سياسية يشرح من خلالها "معنى اختفائه الحق" (ص ١٩٨). أما الملمح الأفلاطونى المحدث اللافت للنظر فى مقال فوكو- بالإضافة إلى تسطيح الذات والحماسة التى جعلته مستعدًا لتصفية كلمات من قبيل "المؤلف" و"الكتاب"- فهو الحضور اللافت لقوة لا تُرى إلا عند إزاحة المؤلف. وبمعنى ما، ثمة سؤال غير مطروح فى المقال، يبدو مثل الطِرْس(*) الكامن تحت كل سطر تقرؤه: إنْ كان لا يوجد مؤلف/ملك (A)uthor فمَن أو ما الذى يمارس فعل الكتابة؟ هذا السؤال لم يكن مهمًا عند فوكو ألا يجيب عنه فى نهاية المقال، مع أنه كان قد طرحه من قبل فى كتابه ***نظام الأشياء*** ***The order of Things***:

> يجيب مالارمه عن سؤال نيتشه "مَن يتكلم؟"- ويعود مرارًا إلى هذه الإجابة- بالقول إنَّ ما يتكلم هو الكلمة نفسها فى عزلتها واهتزازها الهش ولا شيئيتها؛ وليس المقصود هنا معنى الكلمة بل وجودها المبهم غير المستقر(٢٧).

فى إجابة مالارمه هذه (مالارمه الذى "كان يمحو نفسَه باستمرار من لغته")(٢٨) يجد فوكو- بتعابير غير سياسية البتة- بعضًا من مناهضة التصورات الكلاسيكية عن لغة التأليف التعبيرية والمفهوم الأداتى عن اللغة "حاملة المعنى". وبكلمات أخرى، مفهوم اللغة التى كانت- فى زمن كتابة "**ما المؤلف؟**"- قد "حررتْ نفسَها من بُعْدِ التعبير"(٢٩). وكما كان أمر بلانشو ومفهومه عن "القوة المحايدة التى لا صورة لها ولا شكل... الكامنة من وراء كل شىء مكتوب"، يقصد مالارمه- فيما يرى فوكو- إلى قَصْر هذه القوة على اللغة نفسها وما تثيره **الكتابة**

(*) الطِرْس: رَقٌّ أو لوح كُتب عليه مرتين أو ثلاثًا بعد مسح الكتابة الأولى عنه- المترجم.

من إبهام دون إثارة ظنون سياسة تتعلق بأصول هذه القوة، على نحو ما آل إليه الحال عند مفكرى ما بعد البنيوية لاحقًا. إن هذه القوة المبهمة تشحذ الدلالة دون أن تدلَّ على نفسها أبدًا، كما أنها تبلور نفسَها فى صور بينما تنسحب؛ الأمر الذى يذكرنا بلحظتين فقط فى مقال فوكو يشير فيهما إلى "شىء ما" يغمض قليلاً غموضَ "القوة التى لا صورة أو شكل لها" عند بلانشو:

> تتعرَّى الكتابةُ على نحو ما تتعرى لعبةٌ تتجاوز باستمرار قواعدها وتنتهك حدودها المقررة لها. فليست القضية فى عملية الكتابة تجلية فعل الكتابة أو تمجيده، ولا توطيد مكانة الفاعل فى اللغة؛ وإنما القضية على الأصح مسألة إبداع مسافة يتلاشى فيها باستمرار فاعل الكتابة ويختفى.
>
> وفى تطور العلم مستقبلاً، ربما يتخذ فعل التأسيس مظهرًا أكبر قليلاً من مجرد مثل على ظاهرة أعمّ، تكشف عن نفسها خلال العملية (٣٠).

ومما له علاقة بموضوعنا، هنا، ليس الفواعل فى هاتين الفقرتين وإنما **الأفعال**: "فعل التعرية"، "فعل الكشف". إذ بدلاً من أن تكون هذه الأفعال هيجلية، فهى تحمل فى طياتها أصداءً أفلاطونية محدثة تُمَثِّلُ أساسَ تصفية الذات فى ما بعد البنيوية. أما صفة الذات الجديدة التى صارت مألوفة الآن فهى أنها مسافة بؤرية أو انفتاحًا تتجمع عنده، أو فيه، تنويعة من الخطابات التى يختلف بعضها عن بعض اختلافًا مستمرًا لا نهاية له، ومن ثمَّ لم تعد الذات مصدرًا مستقلاً بنفسه يتولى عرض الظواهر عرضًا ذاتيًا. إن وهْم الذات عند متصوفة من أمثال العلامة إيكهارت والشيخ الأكبر ابن عربى وديونيسيوس المُنْتَحِل لا يقل بحال عن الوهْم اللاحق الذى رأى فى الذات "وظيفة المؤلف"؛ إذ فيما يقول فوكو النصوصُ هى التى تنتج المؤلف، فلا يسبق المؤلفُ النصوصَ أو يعلو عليها. إن مفهوم "الذات" ومفهوم "المؤلف" يُعَبِّران عن محاولة "التمثل"(٣١)؛ ففى التصوف تُعَدُّ الذاتية محاولة لا رجاء منها من أجل تمثل شىء ينتمى أساسًا إلى الله؛ وفى ذلك جهل بـ"الموقف

الحقيقى" القائل بأن الله كلى الحضور، وأنه موجود فى كل شىء وكل زمان ومكان. أما فى المنظور ما بعد البنيوى فالتأليف إنْ هو إلا محاولة لتمثل **الكتابة** ناجمة عن الرغبة فى مناهضة "فعل الكشف" و"فعل التعرية" والقوى التى تنتهك قانون **الكتابة** وضبطها، ثم تحديدها بزعم أن المتسبب فيها المؤلف. والحال هكذا، لم يعد المؤلف هو "المبدع"، وإنما هو مجرد فاعل مُشَيِّدٌ مفروضٌ اصطناعًا على ما يصطخب به العمل نفسه.

الله و*الكتابة*: المركز ليس هو المركز، و"الله" ليس هو الحق

> لا يقع المركز فى مركز الوحدة الكلية، وما دام المركز لا ينتمى إلى الوحدة الكلية نفسها (أىْ ليس جزءًا من الوحدة الكلية)، فإن **مركز** هذه الوحدة الكلية **يوجد فى مكان آخر**. المركز ليس هو المركز(٣٢).

لن يكون مثيرًا للدهشة أننا– فى نهاية المطاف– نمضى نحو استخلاص النتيجة الآتية: تُمَاثِلُ الطريقةُ التى يتكلم بها المفكرون الصوفيون عن الله، من أمثال ابن عربى، مماثلةً غريبةً الطريقةَ التى يتكلم بها ما بعد البنيويين، من أمثال دريدا، عن الكتابة. فلا **الكتابة** ولا **الحق** يصمدان بما يكفى ليكونا "مركز" أىِّ شىء. وعلى الرغم من أن الفاصل الزمنى بين ابن عربى ودريدا سبعة قرون– وقد بيَّنتُ معالمَ فكرهما فى هذا الدرس– فإنهما يتعرضان لنقد عنيف أقرب إلى الذم والقدح، نظرًا لأنهما اجترءا على وصف نظرائهم وأقرانهم بـ"العمى" والتعامى عن هذا الموقف الحقيقى. فقد عجز الأشاعرة عن فهم أن "مركز" لاهوتهم (الله المشبَّه) لم يكن

أقرب إلى الحق من "مركز" لاهوت المعتزلة، خصومهم المنافسين. أما البنيويون الذين قد ادَّعوا أنهم ينتقدون النزعة التجريبية فلم يروا أنهم قد شاركوا هم أنفسهم فى تثبيت أركان "مركز" النزعة التجريبية، ألا وهو تصور أن الحقيقة "إما أن تكتمل بمعرفة جديدة أو تبطلها هذه المعرفة"[٣٣]. وقد أدرك ابن عربى ودريدا معًا إدراكًا واضحًا أن ثمة مجموعة متنوعة من الأوثان قد التبس على الفلاسفة واللاهوتيين- على مدى القرون- أنها هى "المركز"؛ أنها نقطة يُحال إليها إحالة مطلقة فتسوِّغ أو تُبرِّر- على نحو لا جدال فيه - كلَّ الفرضيات القائمة حولها.

وإذا كان دريدا وابن عربى يشتركان فى أمر ما بوجه عام- وهما مفكران مختلفان أشد الاختلاف- فلعله إدراكهما الكيفية التى توجد عليها التمثيلات الحاجبة التى تسبب ضلالاً يصعب تجنبه. ومن ثم، لا عجب أن يصفا الميتافيزيقا بأنها أصفاد "وعُقَدٌ معقودة"، وأن يصفا مشروعيهما بأنه سعْى إلى حلِّ هذه "العقد"، ولا عجب أيضًا فى أن يريا حالة البلبلة والحيرة سبيلاً إلى معرفة "أحق" وأقوم، أو أن يريا نصوصهما حاملةً عددًا من المعانى لا يمكن التحكم فيها أو ضبطها مطلقًا، أو أن يدركا "الذات" (وكل الهويات التى تقدم الذات تقديمًا مستقلاً) بوصفها وجودًا متأصلاً فى "هاوية"... إن هذا المخزونَ المشترك من العناصر الرئيسة والاستعارات بين دريدا وابن عربى ناتجٌ- فى الأساس- عن ارتيابهما الأصيل فى الفكر العقلانى الميتافيزيقى، وليس حصيلة تجميع أوجه شبه سطحية بينهما.

وما من عجب فى أن يُتَّخَذَ كلٌّ من ابن عربى ودريدا موضوعَ مقارنات بالطاوية Taoism. يرى إيزوتسو Izutsu فى درسه المعروف الذى أنجزه عام ١٩٦٧ أن إنتاج (شينج) "عشرة آلاف شيء" فى التاو (تاو ← شينج ← وان وو) يُعَدُّ "النظير الطاوى الدقيق لـ **الحق** فى الإسلام"[٣٤]؛ بمعنى: الكيفية التى يُجلِّى بها الحقُ نفسَه عند ابن عربى على الدوام فى عالم الموجودات الممكنة (الحق ← التجلى ← الممكنات)[٣٥]. وبالمثل، فإن نقادًا من أمثال ميتشل ياه Michelle Yeh أدركوا الاعتراض المشترك بين دريدا والحكيم الطاوى شوانج

تسو Chuang Tzu على "إنشاء تصورات ثنائية"[٣٦]، بينما ذهب نقاد آخرون من أمثال دونالد ويزلنج Donald Wesling إلى أبعد من ذلك فوصفوا فكر دريدا بأنه "طاوية غير مكتملة"[٣٧]. ويُعَدُّ إيزوتسو الأكثر إقناعًا بسلامة مقارنته من هاتين المقارنتين، ومع هونجشو فو Hongchu Fu ثمة تمييز أكثر رصانة لعدد من الاختلافات الواضحة بين "حالة النشاط والفاعلية" عند دريدا و"التعالى الطاوى"[٣٨]. وبرغم ذلك، تعكس أوجه الشبه السالفة بين التفكيك والتصوف عدم رضا أساسى عن بنية الفلسفة ذات الطابع الميتافيزيقى الماهوى، وإنْ اختلفت البدائل التى يقدمها كلٌّ منهما اختلافًا تامًا.

ويبقى السؤال: ما العوائد التى يجنيها التصوف والتفكيك من أىِّ درس مقارن بين ابن عربى ودريدا ؟ وحين نتكلم عن إعادة التشديد على امتناع الله والنص على التصور امتناعًا جذريًا، وعدم الثقة فى الفكر الميتافيزيقى، وإثبات البلبلة وعدم تناهى التفسير، وهى الأمور المشتركة بين التصوف والتفكيك، فما النتائج المترتبة على هذه التشابهات بالنسبة إلى الطريقة التى نستأنف بها قراءة دريدا وابن عربى؟

فى حالة ابن عربى ثمة نقطتان مهمتان يمكن إيضاح معالمها؛ تتعلق الأولى بالمنزلة التى يحتلها الشيخ الأكبر بسبب عبقريته فى إنشاء نسق، أما النقطة الثانية فتخص منزلة هذا النسق نفسه من الناحية الأنطولوجية. لقد تكلم حميد دبشى، الناقد الأحدث، فى دراسته القيمة عن المفكر الصوفى الإيرانى عين القضاة الذى عاش فى القرن الثانى عشر- تكلم عن ابن عربى بوصفه "ساردًا عظيمًا ذا نظرة كلية كبرى"[٣٩]، ينتج "'تصوفًا' لائقًا ومتصالحًا ميتًا على المستوى السياسى" (المرجع السابق). إن قراءة دبشى لابن عربى غير عميقة ولا سند لها؛ وبخاصة حين يدَّعى ادعاءً لافتًا مؤداه أن التصوف بَعْدَ عين القضاة "فَقَدَ سخريته ومفارقته المركزية" ففقدَ قدرتَه على "فكِّ العقل فكًّا حاسمًا"- هذه القراءة لا يدعمها دبشى باقتباس واحد من أعمال ابن عربى، وهو المتصوف الذى حمَّله دبشى مسئولية الاغتيال

الميتافيزيقى للتصوف. والبرهانُ الوحيد الذى يقدمه دبشى على هذا الادعاء دليلٌ من السيرة الذاتية غير مقنع: أعْدِمَ عين القضاة وهو فى الثالثة والثلاثين من عمره، بتهمة الزندقة، أما ابن عربى "فقد عاش حياة مديدة مترفة"، **لأن** عين القضاة هَدَمَ الميتافيزيقا هدمًا تفكيكيًا أما ابن عربى فكان متواطئًا تمامًا مع الميتافيزيقا. غير أن ما يتضح من أية قراءة أصيلة لابن عربى أن نسقه لا يضطلع بوصف الماهيات والتراتبات الصلدة الراسخة وصفًا متمركزًا لوغوسيًا، بل إن نسقه- على الأصح- عبارة عن سلسلة من التدرجات التى تفضى بالمرء فى نهاية المطاف إلى "موقف اللاموقف"(٤٠). وعلى العكس من القول بأن نسقَ ابن عربى مثالٌ على الميتافيزيقا، يفضى بنا هذا النسق فى حقيقة أمره- ونحن نمرُّ عليه- إلى موضع لا يوجد فيه (بتعبير البسطامى) صباح أو مساء، ولا توجد فيه أسماء أو صفات.

أما النقطة الثانية المرتبطة بأنه قد يُبْتَنَى نسقٌ مؤقتٌ كى يتم التخلى عنه فى نهاية المطاف- بمعنى استخدام الأسماء والصفات للحديث عن ذلك الذى يكون فى نهاية الأمر "غير معروف" وبلا "تعريف"(٤١)- فمن الممكن أن يقال إن ابن عربى يضع مصطلحات مثل "اللاهوت" و"إله" تحت ما يسميه دريدا "الشطب" (قيد الشطب sous rature). وبرغم أن دريدا قد استخدم هذه الاستراتيجية النصية فى العديد من المناسبات- ألا وهى استراتيجية محو الأقوال التى يرى المرء سلامتها بمجرد أن يكتبها- وإنْ كان يتم الاحتفاظ من خلالها بما يُمْحَى- فإن مصطلح "قيد الشطب" يأتى- فى حقيقة أمره- من عمل هيدجر المنشور عام ١٩٥٦م ***نحو سؤال الوجود*** ***Towards A Question of Being***. فى هذا العمل، يسعى هيدجر إلى الرد على ما قد طلبه منه يونجر Junger؛ ألا وهو أن يقدم له هيدجر "تعريفًا مناسبًا للعدمية"(٤٢)، فيخبرنا هيدجر أنه "لا توجد معلومات يمكن إعطاؤها عن العدمية والوجود... حتى يمكن تقديمها بشكل ملموس فى صورة أقوال خبرية". وبردِّه هذا، يبدو هيدجر شبيهًا بابن عربى فى فهمه **الحقِّ** بما هو الأمر الذى لا يُدرك. ويقول هيدجر إن هذه المشكلة "تقودنا إلى ضرورة إيجاد لغة مختلفة"(٤٣)، ومع هذه

الضرورة لا تُكتب كلمة الوجود إلا على هذا النحو: **الوجود**، حاله فى ذلك من حال الله عند ابن عربى الذى لا يمكن الحديث عنه إلا وهو قيد الشطب: إلــه. إن هــذا التشطيب ليس مجرد فعل سلبى، فلا يذكرنا- بكل بساطة- بمــا لــم نقــدر علــى الحديث عنه وحسب، وإنما يُلمح فعلُ التشطيب أيضًا إلى وجود الكثير مما يمكــن قوله إلى ما لا نهاية له من الأقوال. وقد كانت سبيفاك Spivak على صواب كامل حين لاحظت مدى الاختلاف بين هيدجر ودريدا باستثناء ما يتعلــق بتعبيــر "قيــد الشطب". وعلى سبيل المثال، يشير شطب الوجود عند هيــدجر- **الوجــود**- إلــى "حضور لا جدال فيه"، بينما يؤشر مفهوم دريدا عن الأثر المشطوب- **الأثــر**- إلى "غياب الحضور والحاضر الغائب دومًا وأبدًا"(٤٤). والشك التفكيكــى الــذى يمــلأ سبيفاك فى هذا "الحضور الذى لا جدال فيه" عند هيدجر يسرى، أيضًا، على **الحق** عند ابن عربى. وأما عند دريدا فالسبب فى وضع الكلمات تحت الــشطب أن فــى اللغة ثمة لعبة غير مستقرة، وليس السببُ القصورَ الدلالى عن التعبير عن مــدلول مراوغ قائم "فى الخارج هناك". وعدمُ الاستقرار الدلالى هذا- أىْ انعــدام القــدرة على التحديد انعدامًا جذريًا ضمن حدود المؤشرات المتناهية فى هذه اللعبة- يجعل هذا التشقيقَ أمرًا ضروريًا؛ فلا يجعلنا حضورُ ما لا يُدَلُّ عليه، ولا يوصف، نرثى باستمرار على أن لغتنا "متناهية" و"ناقصة".

فى أية مقارنة بين ابن عربى- المفكر الــصوفى فــى العــصر الوســيط- ودريدا- ما بعد البنيوى الفرنسى- يظل ما يترتب على منزلة الكتابة عنــد دريــدا وتلقيها وإعادة تقييمها فى النهاية أمرًا أكثر دلالة سواء على مستوى الكيف أو الكم. وأولُ هذه النتائج المترتبة حتمًا تقديرُ العلاقة بين التفكيك وأنساق الإيمان الروحيــة المقابلة له تقديرًا جديدًا. ولا يعنى ذلك إعادة تعبئة التفكيك وشحْنه على أنه تصوف ما بعد دينى، وإنما يعنى بوضوح إدراك المنشأ اللاهوتى الذى تنبــع منــه بعــضُ أفكاره. وقد أوضح كيفن هارت Kevin Hart من قبل أن التفكيك قد اســتقبل فــى العالم الناطق بالإنجليزية- بداية الأمر- ضمن "سياقات كانت فى أقل تقدير دنيويــة

وشديدة الإلحاد"(٤٥). ثم افترض هارت أن المرء يمكنه قراءة دريدا في سياق جابيس وليفيناس وسيلان Celan بدلاً من الثالوث المعتاد نيتشه وفرويد وهيدجر. والحق أن قراءة أعمال دريدا في هذا السياق الجديد تفترض- من ثمَّ- ربط دريدا بتراث أكبر؛ فالتفكيك ليس ببساطة (فيما يقول مارك س. تايلور) تأويل موت الله. وعلى مدى العشرين سنة الماضية، قامت مجموعة كبيرة من مختلف الباحثين بتعيين لحظات انعدام المركز المناقض للميتافيزيقا في عدد من التراثات الدينية؛ على نحو ما فعل كوارد Coward مع شانكارا Sankara، ولوى Loy مع ناجارجونا NagarJuna، ودبشى Dabashi مع عين القضاة الهمذانى، وكابوتو Caputo مع إيكهارت، وياه Yeh مع لاو-تسو Lao-tzu، على سبيل المثال لا الحصر. أما مدى مشروعية ما تدَّعيه هذه الدراسات السابقة (وكذلك الدراسة الحالية) فيظل أمرًا محل نقاش؛ غير أن ما لا ريب فيه أنه في ضوء هذه الدراسة يمكن تعديل السمعة التي اكتسبها التفكيك؛ ألا وهي أنه عدمي يُناقض الدين. وقد نظر إليه هذه النظرة جودهيرت Goodheart فوصفه بأنه "نزعة شكية تُناقض اللاهوت"، ووصفه جولد Gould بأنه "نقيض اللاهوت"، وقال دوفرين Dufrenne إنه "غير لاهوتي"، أما شنيدينو Schneidenau فوصفه بأنه "ضربة قوية للمسيحية من **أولها** إلى **آخرها**"(٤٦).

وعليه، ثمة ظلال من الشك تتعلق بما قدمه نقاد من أمثال نوريس وجاشيه وكلر من "إيضاحات" متنوعة وتأويلات "جادة" لأعمال دريدا؛ وبخاصة أن هذه القراءات لم ترَ دريدا متصوفًا **وإنما مفسرًا مواضعَ اللبس**، أيْ: رأت في أعماله نهجًا "يفسر التنوع غير المتجانس... والتفاوتات المنطقية... التي تطرأ دومًا على الحجج الفلسفية حتى وإنْ كانت هذه الحجج تنمو برهانيًا **بنجاح**"(٤٧). إن النظرة الإيضاحية **لعلة الوجود** في التفكيك تُناقِضُ تمامًا كلمات دريدا في كتابه ***في علم أنساق الكتابة***: "إن غرضي النهائي من هذا الكتاب جَعْل ما قد اعتاد المرء على فهمه من كلمات مثل 'القرب' و'المباشرة' و'الحضور' أمرًا مبهمًا"(٤٨). و"أمرًا

مبهمًا" enigmatic تعنى حرفيًا **معتمًا** darken (من الكلمة اليونانية **ainigma**): إظلام أو إعتام ما قد كان واضحًا لنا فى السابق، مرة أخرى؛ إبهام شيء ما كان لدينا شعور بأنه واضح. وعند مقارنة دريدا بابن عربى، لا يمنع المرءُ نفسَه من التفكير فى أن هذا الاشتباه الحاصل عندهما فى الوضوح والصفاء العقلانى بوصفه الأمر المضلِّل المقيِّد معًا يفضى لاحقًا إلى إثبات حالة اللايقين التى عليها الله أو النص، حالة الغشاوة أو العتمة أو العمى أو الظلمة ainigma؛ هذا النوع من الإثبات ينتمى إلى تاريخ أوسع من الأفكار. ويقول هوجو رانر Hugo Rahner فى عمله ***الأساطير اليونانية والتصوف المسيحى*** ***Greek Myths and Christian Mystery*** إن استنارة الفكر والفنون اليونانية وازدهارها فى القرون الأربعة الأولى بعد السيد المسيح قد استثارت لاحقًا الرغبة فى استعادة "الجو الصوفى" مرة أخرى:

> ... إن التألق الأبولونى فى فن النحت اليونانى... والكوميديا الأثينية الساخرة ثم عقلانية **السُتُوَة** stoa أدت إلى تصفية الإيمان التقليدى بالآلهة والإلاهات... [و] قادت اليونانيين تدريجيًا إلى اللواذ بعالم الشعائر الدينية الغريب عليهم(٤٩).

لقد أيقظت يقينيات التنوير فى الفكر اليونانى الحنين إلى شعائر دينية صوفية قديمة، وهو حنين أسماه رانر ظلامَ الأزمنة الباكرة السابق على العصر الهيللينى: "ما يبحث عنه الإنسان الآن هو الأمر الشاذ الغريب... فى مواجهة دعة الأزمنة الكلاسيكية الأوليمبية" (المرجع السابق). غير أن ذلك لا يقدم دريدا بوصفه انتفاضة متأخرة ضد النسقية فى التاريخ الجدلى- المُعلَّب نوعًا ما- بين النور والعتمة، العقل والشعور، البنية والتصوف، وإنما المقصود ببساطة بيان أن الإيماءة التفكيكية- وما أعادته من عتمة أصيلة إلى أفكارنا الواضحة المغالية فى الطموح بغبائها- يمكن إعادة إدراجها فى تاريخ ميتافيزيقى من التمردات ضد ما هو ميتافيزيقى.

وأخيرًا، فلعل النتيجةَ الأكثر أهمية المترتبة على قراءة تفكيك الستينيات الفرنسى فى سياق غريب عليه بعض الشىء- ألا وهو سياق تصوف العصر الوسيط- الوقوفُ على المعانى الصوفية المدهشة التى تحملها تعابير دريدا: اللاتناهى، لعبة بلا نهاية، ما لا يمكن تحديده، الأثر، القوة المراوغة التى هى "'أقدم' من الوجود نفسه"(٥٠). وبطبيعة الحال، ما من وجود لـ الله **God** فى عالم دريدا؛ ذلك الذى كان سيضفى على هذه التعابير معنى يتوافق مع "التصوف". فالنص اللامتناهى عند دريدا ناشئ- كما قلنا من قبل- عن الفراغ اللامتناهى لا عن عقل إلهى لا متناه؛ فذلك الشىء الذى يمتنع على التصور عند دريدا يكمن أساسًا فى لعبة اختلافات سارية فى النص لا رحمة أو هوادة فيها، ولا يكمن فى تصور إلهى غير ممكن إدراكه إبستيمولوجيًا. غير أنه من الأهمية بمكان إدراك أن استخدام دريدا هذه التعابير لا ينجو من أصداء فكرة الله، فلا يفلت من شبح الإلهى، وأن تعليقات دريدا من قبيل أن "الوعى باللاشىء الذى يؤسِّسُ الوعىُ بالشىء نفسَه عليه..."(٥١) يمضى بالاختلاف المرجئ différance- كما قد تخوَّف دريدا من قبل- فى اتجاه الله الذى يغيب فلا يحضر، والذى يتولد عنه كل شىء فى علوم اللاهوت السلبية النافية. ولعل احتجاجات دريدا على هذا النوع من الفهم تشبه شبهًا كبيرًا صرخات مؤلف يريد لنصه المُضى فى اتجاه ما دون آخر.

إن دريدا وابن عربى يوقعان البلبلة والحيرة فى نفس القارئ؛ فيجعلاننا نفكر مرتين فى الأشياء التى اعتدنا على التسليم بها. وينبهاننا إلى الثقة الزائدة التى نخدع بها أنفسَنا- فى غالب الأمر- متى تحدثنا عن "حقائق" لم نضعها موضع مساءلة جدية. إنهما يثيران فينا توترًا وقلقًا مؤداه أن كل الأمور التى قد ارتحنا إليها (عن "الله"، و"الحقيقة"، و"الأدب"، إلخ) لم نفكر فيها تفكيرًا جذريًا حقًا، فتشكلت انطلاقًا من معتقداتنا وخبراتنا لا انطلاقًا من جسدية الأشياء نفسها. وعلى نهج

الانقطاع والتخلى **gelâzenheit** عند إيكهارت(*)، تطلب منا أعمال من قبيل ***الفتوحات المكية*** ومقال "**البنية والعلامة واللعب**" أن نبقى منفتحين، وبتعبير دريدا: منفتحين على **الآخر**؛ ألا وهو "انفتاح مطلق على الآتى"[٥٢] وتصفية ذاتية طوعية لكل تصوراتنا (المسبقة) عن الآخر حتى نلقاه فى غيريته الحقة. وفى حالة ابن عربى، يُترجَم ذلك إلى البقاء منفتحين على الله بـ"تفريغ المحل وتقديس القلب عن دنس الأفكار النظرية"[٥٣]. وما إنْ يدرك العارف الكامل عند ابن عربى- فى نهاية المطاف- أن المركز الذى يستقبله دومًا فى صلاته ليس هو المركز على الحقيقة، فسوف يتمكن من قبول **الحق** فى كل تجلياته، فلا يملأ "محلَّـ"ـه بأبنيته اللاهوتية الخاصة به. وهذا التشديد على الانفتاح فى الإبستيمولوجيا الصوفية والتفكيكية معًا يشكل الصلة الدالة- والأوضح- بين كاتبين جعلانا ندرك- كلٌّ بطريقته الأصيلة المتميزة- أن ما نسميه "الله" قد لا يكون هو الله، وأن ما نسميه "الحقيقة" قد لا تكون هى الحقيقة.

(*) مفهوم فلسفى صوفى عند العلامة إيكهارت قائم على أساس الميتافيزيقا، فالعلامة إيكهارت وهو يخضع كل الفضائل المسيحية للانقطاع أو التخلى- الذى هو حالة النفس الحرة الخالية من أى تخيِل أو أية صورة- يُشبِّه صفاءَ النفس الداخلى بمحل الله الطبيعى؛ الأمر الذى يُلزم الله بأن يُغدق وجوده ذاته على كل نفس صافية راغبة فى استقباله. ويماثل هذا المفهوم مفهوم التخلية والتحلية فى التصوف الإسلامى- المترجم.

هوامش الخاتمة

(١) J. Habermas, The *Philosophical Discourse of Modernity*, Boston: MIT Press, 1987, p. 184.

(٢) From Georges Bataille, *Oeuvre Completes* 6: 22, cited in Amy Hollood's "Bataille and Mysticism: A Dazzling Dissolution", *Diacritics* 26: 2, 1996, p. 74.

(٣) Maurice Blanchot's "The Essential Solitude" is taken from A. Smock's translation, *The Space of Literature*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1982, p. 33.

(٤) T. Clark, *Derrida, Heidegger, Blanchot*, London: Cambridge University Press, 1992, p. 68.

(٥) See in particular S. Brent Plate's "Obfuscation: Maurice Blanchot's Religious Recitation of the Limits" (*Literature and Theology* 11:3, 1997) p. 239

فاللغة في ***توما الغامض*** "لغة دينية، وتجربة الحد بين الثنائيات المتعارضة تجربة دينية"، انظر:

(٦) Blanchot, *Space of Literature*, p. 28

(٧) Plotinus, *The Enneads*, I.2, trans. Stephen Mackenna, London: Penguin. 1991, p. 19.

(٨) Blanchot, *Space of Literature*, p. 24

(٩) Ibid., p. 28.

(١٠) Ibid., p. 26.

(١١) Ibid., p. 22.

(١٢) Ibid., p. 27.

(١٣) Ibid., p. 33.

(١٤) W. Benjanmin. *Illuminations*, trans, Harry Zohn, London: Pimlico, 1999, p. 77.

(١٥) Taken from W. Benjamin, *The Origin of German Drama*, trans, John Osborne, London: Verso, 1998, p. 45; W. Benjamin, *Illuminations*, pp. 210, 65.

(١٦) Both quotations taken from M. w. Jennings (ed.), *Walter Benjamin: Selected Writings Volume II: 1927-1934*, London: Belknap Press, 1999, pp. 30, 116.

(١٧) W. Benjamin, *Illuminations*, p. 77.

(١٨) Plotinus, *The Enneads*, p. 19.

(١٩) W. Benjamin, *Iluminations*, p. 76.

(٢٠) بخصوص تفصيلات أوسع، انظر الفصل الأول من:
Kevin Hart's *The Trespass of the Sign*, London: Cambridge University Press, 1989.

(٢١) Taken from Eckhart's sermon *Quasi stella matutina*, cited in Jacques Derrida, "How to Avoid Speaking: Denials", trans. K. Frieden and found in H. Coward and T. Foshay (eds), *Derrida and Negative Theology*, Albany, NY: State University of New York Press, 1993, p. 115.

(٢٢) From chapter 25 of *Fusus al-Hikem*, trans. Ralph Austin as The *Bezels of Wisdom*, New Jersey: Paulist Press, 1980, p. 258.

(٢٣) Cited in L. D. Krizman (ed.), *Michel Foucault: Interviews and Other Writings 1977-84*, London: Routledge, 1988, p. 1.

(٢٤) D. Lodge (ed.), *Modern Criticism and Theory: A Reader*, London: Longman, 1988, p. 205.

(٢٥) "...[فهم الحقيقة] في إيران يهتدي بالدين الذي ينطوي على صورة خارجية ومحتوى باطني، أيْ أن كل ما يقال وفقًا لصورة القانون الخارجية يشير أيضًا إلى معنى آخر...". وقد تحدث فوكو عن إيران في مقابلة تحت عنوان "إيران: روح عالم بلا روح"
cited in Kritzman, *Michel Foucault: Interviews and Other Writings*, p. 223.

(٢٦) C. Jambet, "The Constitution of the Subject and Spiritual Practice", in T. J. Armstrong (ed.), *Michel Foucault: Philosopher*, Brighton: Harvester Wheatsheaf, 1992, pp. 233-248.

(٢٧) Michel Foucault, *The Order of Things*, London: Tavistock Publications, 1970, p. 305.

(٢٨) Ibid.,p. 306.

(٢٩) *Twentieth Century Literary Criticism*, p. 197.

(٣٠) Ibid., pp. 207, 198.

(٣١) Ibid., p. 202.

(٣٢) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, trans, Alan Bass, London: Routledge and Kegan, 1978, p. 279.

(٣٣) Ibid., p. 288.

(٣٤) T. Izutsu, *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Taoism and Sufism*, Tokyo, 1967 vol. 2, p. 192.

(٣٥) Ibid., p. 194.

(٣٦) M. Yeh, "Deconstructive Way: A Comparative Study of Derrida and Chuang Tzu", *Journal of Chinese Philosophy* 10, 19833, p. 96.

(٣٧) D. Wesling, "Methodological Implications of the Philosophy of Jacques Derrida for Comparative Literature", in J. J. Deeney (ed.), *Chinese-Western Comparative Literaure: Theory and Strategy*, Hong Kong: Chinese University Press, 1980, p. 79.

(٣٨) Hongchu Fu, "Deconstruction and Taoism: Comparisons Reconsidered", in *Comparative Literature Studies* 29:3, 1992, p. 314.

(٣٩) H. Dabashi, *Truth and Narrative: The Untimely Thoughts of 'Ayn al-Qudat al-Hamadhani*, Richmond: Curzon, 1999, p. 604-5.

(٤٠) W. G. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: SUNY Press, 1989, p. 377/*Futuhat* IV.76.27.

(٤١) W. G. Chittick, ibid., p. 62/*Futuhat* I. 160.7; *The Bezels of Wisdom*, p. 74.

(٤٢) Martin Heidegger, *Zur Seinsfrage*, London : Vision Press, 1974, p. 80.

(٤٣) Martin Heidegger, *Zur Seinsfrage*, p. 81.

(٤٤) G. C. Spivak in her preface to *Of Grammatology*, p. xviii.

(٤٥) Kevin Hart, "Jacques Derrida: The God Effect", in P. Blond (ed.), *PostSecular Philosophy*, London: Routledge and Kegan, 1998, p. 260.

(٤٦) All cited in Kevin Hart, *The Trespass of the Sign*, p. 23.

(٤٧) Rodolphe Gasché's essay, "*Infrastructures and Systematicity*", can be found in J. Sallis (ed.), *Deconstruction and Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press, 1987, p. 4.

(٤٨) Jacques Derrida, *Of Grammatology*, p. 70.

(٤٩) H. Rahner, *Greek Myths and Christian Mystery* , trans. Brian Battershaw, London: Burns and Oates, 1963, p. 17.

(٥٠) Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, p. 26.

(٥١) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 8.

(٥٢) N. Midgley (ed.), *Responsibilities of Deconstruction*, Coventry: Warwick Journal of Philosophy, 1997, p. 3.

(٥٣) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. III/*Futuhat* I.289.20.

ثبت المفردات والتعابير المهمة فى الكتاب

A

(A)uther	مؤلف/ملك
Ab-grund	متعالٍ، مُتَسامٍ (فى هذا الكتاب)
Absolute Unseen	غَيْبٌ مطلق
Abyss	هاوية
Acrostics	أشكال التطريز
Actual situation	الموقف الحقيقى
Affirmative theology	لاهوت إثباتى (إيجابى)
Allegory	تمثيل كنائى، أمثولة
Amnesia	فقدان ذاكرة
Anagrams	جناسات تصحيفية
Analogy	تناظر، مماثلة، مشابهة، قياس تمثيلى
Apokalupsis	نهاية العالم
Apophatic theology	لاهوت نافٍ (سلبى)
Approach	مدخل، معالجة، مقاربة
Appropriation	مواءمة، استملاك
Arrogant confidence of the system	إيمان مغرور بالنسق
A-systematic confusion of systems	إصابة الأنساق ببلبلة غير نسقية
Atemporality	لا زمنية
Attributes	صفات
Authentic spirituality	روحانية أصيلة

Author Intention	قصد المؤلف
Autos	ذوات واثقة من نفسها (فى هذا الكتاب)

B

Being	الوجود
Bewilderment	حيرة، بلبلة
Binary oppositions	تعارضات ثنائية
Breath	تنفس

C

Cataphatic theology	لاهوت إيجابى إثباتى
Celebration of a wake	احتفاء باليقظة
Centre of absolute anchoring	مركز رُسُوٌّ مطلق
Certain fold	طَيَّة ما (دريدا)
Chance	صدفة
Chaos theory	نظرية الفوضى أو الهيولى
Coherent a structure	بنية متماسكة
Colonial shakles	أغلال استعمارية
Communicative reason	عقل تواصلى
Complete denudation of God's attributes	تعطيل الصفات الإلهية أو نفيها تمامًا
Comprehensibility of the text	قبول النص الإدراكَ
Concept	مفهوم، تصور
Confusion	بلبلة، حيرة

Constant interruption	مقاطعة مستمرة (دريدا)
Contiguity	جمع، تضامّ
Coup de grace	ضربة قاضية
Coup des Dés	رمية نرد

D

Déborder	يفيض
Deconstruction	تفكيك، تقويض
Demystification	تعرية السرّ، تعرية الغيب، فك المغالق، إيضاح المبهم
De-ontologizing gesture of the Real	إيماءة الحق المتقوّضة أنطولوجيًا
Derridean canon	المعتمد الدريدى
De-structuration	هدم
Différance	اختلاف مرجئ (دريدا)
Difference	اختلاف
Difference of difference	اختلاف الاختلاف
Dissemination	تشتيت
Dissolution	حلّ، تصفية، تفتيت، فك
Divine Essence	الذات الإلهية
Divine name	اسم إلهى
Divine self-revelation	كشف إلهى
Divine vastness	الاتساع الإلهى
Dynamic nature of textuality	كُنْه النصية دائبة الحركة

E

Easterners	مَشَارِقة
ébrader	يُخلخل

écriture	كتابة
Effusion	فيض
Elusiveness of the Real	مراوغة الحق
Emanation	فيض
Emancipation	إعتاق، إطلاق، تحرير
Emancipatory	تحررى
Emptiness	فراغ، خواء، شاغرية
Endless by proliferating myriad of substitutions	بدائل متكثرة إلى ما لا نهاية
Enslavement of human beings	استعباد الإنسان
Epekeina tes ousias	ما وراء الوجود الظاهر
Errant	هائم على غير هُدى، تائه
Error	خطأ
Ethic of nostalgia for origins	أخلاق الحنين إلى الأصول
Ever-receding origins	أصول منسحبة دومًا
Existentialism	الوجودية
Experience of the Husserlian other	تجربة الآخر عند هوسرل
Experience with the impossible	تجربة مع المستحيل
Exploding semantic horizons	تفجير الآفاق الدلالية
Expresser	مُعَبِّر

F

Failure	سقوط
Far-fetched	بعيد الاحتمال
Fascination	افتتان، فتنة
Fetishism	فيتشية

Fetter — عقال، قَيْدٌ

Finitude — تناهى

First cause — سبب أول، علة أولى

Force — قوة

Fragmentation — تشظية

Freedom — حرية

Freeing — تحرير

Full presence — حضور تام ، تمامية الحضور

Fullness — امتلاء، غنى

G

Genesis — تكوين، أصل

Genesis of secrecy — أصل الاستترار، تكوين السرِّية

Ghost of God — شبح الله

Ghost of the text — شبح النص

Gift — عطاء، هدية، منحة

God of Belief — إله المعتقدات

Grammatology — علم أنساق الكتابة

Grammophobia — خوف مَرَضى من الكتابة

Guidance — هداية

H

Heraclitean flux — تغير أو تقلب هيراقليطى مستمر

Heresy — هرطقة، إلحاد

Hermeneutic variation — انحراف تأويلى

Hermeneutics — علم التأويل

Hidden text — نص خفى

Honesty	إخلاص
Humanism	نزعة إنسانية

I

Identities	هويات، ماهيات
Illusion	وهم، خداع
Immanence	حلول، محايثة، تشبيه الله (فــي هــذا الكتاب)
Immanent	مُشَبِّه (في هذا الكتاب)
Imperialist destruction	هدم إمبريالي
Impossibility of the Real	استحالة الحق
Incoherent incoherence	تفكك مشوَّش
Ineffable One	الواحد الأول الذى لا يوصف
Infinite	لا متناه
Infinite will	إرادة لا متناهية
Infinity	اللاتناهى، عدم التناهى
Innocence	براءة
Intangibility	عدم قابلية الإدراك
Intelligence	إدراك عقلى
Intentions	مقاصد
Interminably shifting sands	رمال متحركة إلى ما لا نهاية
Interpretation	تفسير، تأويل
Interpreter	مُفَسِّر ، مؤوِّل

J

Just deconstruction	تفكيك عادل

L

Lifting of an illusion	رفع الوهم
Linguistic imperialism	إمبريالية لغوية
Logocentric	متمركز لوغوسيًا
Logocentric metaphysics	ميتافيزيقا متمركزة لوغوسيًا
Logocentrism	نزعة مركزية اللوغوس
Law of Contradiction	قانون التناقض

M

Meaning-machine	ماكينة معنى، آلة معنى
Metaphysical sands	رمال ميتافيزيقية
Metaphysical trap	شَرَك ميتافيزيقى
Metaphysics	ميتافيزيقا
Midrash	تفسير يهودى تقليدى
Mirage	سراب
Misinterpretation	تفسير مغلوط، إساءة التفسير
Mistake	غلطة
Monocultural and monolingual project	مشروع أحادى الثقافة واللغة
Monument	أثر، شاهد
Motif	عنصر متكرر
Multiple	مُتَكَثِّر، متعدد
Mystery	سرٌّ، غَيْبٌ

N

Native innocence	براءة فطرية
Negation of negation	سلب السلب
Negative theology	لاهوت سلبى

Newplatonism	أفلاطونية محدثة
Non-violently receiving the Other	استقبال الآخر دون عنف
Nonfinite	غير متناه
Neo-kabbalistic hermeneutics	علم التأويل القابالى المُحْدَث
Non-representable origin of representation	أصل التمثيل الذى لا يقبل التمثيل
Non-secret	اللاسرّ
Noema	جوهر

O

Obsession	هاجس، وسوسة
Oeuvre	كتاب
Omnipotence of God	قدرة الله المطلقة
Oneness	الوحدانية
Oneness of God	وحدانية الله
Openness	انفتاح، فتح، فتوح
Opposition	اعتراض (فى هذا الكتاب)
Order	نظام
Original Sin	خطيئة أصلية
Orphan	يتيم
Oscillation	تذبذب
Other	الآخر
Otherness of the other	آخرية الآخر
Otherness of the Real	آخرية الحق
Ov	كائن
Overdetermining God with positive attributes	مغالاة فى تحديد الله بإثبات الصفات

P

Paleonymy	توظيف معانٍ قديمة فى سياق جديد (دريدا)
Pantheism	حلول الله فى الكون
Paradigm	صيغة معرفية منتجة، نموذج معرفى مولِّد
Peaceful transparency	شفافية سلمية
Perplexed	مُتَحَيِّر، حَيارى
Perplexity	حيرة
Philosophical discourse	خطاب فلسفى
Play	لعب
Plenitude	وفرة
Polysemeia	تعدد المعانى
Position	موقف
Possibility of the impossible	إمكان المستحيل
Preface	مقدمة
Proper	الصحيح، الحرفى، الخاص، الخصوصى، الممتلك امتلاكًا شرعيًا وسليمًا ملائمًا ولائقًا (دريدا)
Proper meaning	المعنى الحرفى الصحيح (دريدا)
Purity	نقاء

Q

Quantum mechanics	ميكانيكا الكم

R

Radiation	فيض

Rational faculties	ملكات عقلية
Rationality	عقلانية
Readability of the text	قبول النص القراءةَ
Real	الحق (فى هذا الكتاب، والمقصود: الله الحق)
Real meaninig	المعنى الحق (فى هذا الكتاب)
Real's manifestations	تجليات الحق
Reason	عقل
Reduction	اختزال، انتقاص
Reflective thought	فكر نظرى
Reformation	إصلاح دينى
Representation of speech	تمثيل الكلام
Representing the Real	تمثيل الحق
Rigidity	صرامة، جمود
Ruins	بقايا، أنقاض

S

Sages	سدنة، حكماء
Secrecy	استرار، سرّية
Secret	سرّ
Secret sign	علامة السرّ
Secular version	نسخة علمانية، رواية علمانية
Self-presence	حضور الذات
Semantic emptiness	شاغرية/فراغ/خواء دلالى
Semantic freedom of the text	حرية النص الدلالية
Semantic go-between	وسيط دلالى

Semantic liberation	تحرير دلالى
Semantic mirage	سراب دلالى
Semantic surface	سطح دلالى
Sensus spiritualis	روحانية متجسدة
Shackle	قيد، غل
Short text	نص قصير
Sign	علامة
Sign-systems	أنساق علامة
Sin	خطيئة
Socratic disclaimer	تنازل سقراطى
Spirit	روح
Station	وقفة (فى هذا الكتاب)
Structure	بنية، بناء
Subjugation of writing	إخضاع الكتابة
Subordination	تبعية
Sufi gnosis	عرفان صوفى
Summa theologiae	بحث لاهوتى شامل
Superessentiality	جوهرانية متعالية
System beyond being	نسق أبعد من الوجود

T

Tain of the mirror	طلاء المرآة القصديرى
Textual strategies	استراتيجيات نصية
The One	الواحد الأول
The one and the same	الواحد وحده
The people of reflection	أهل النظر

Theocentric	متمركز لاهوتيًا
Totality	كلية
Totalizing exegesis	إضفاء صفة الكلية على تفسير ما
Tout autré	الآخر فى تمامه
Trace	أثر
Trackless Desert	صحراء بلا دروب
Tradition	تراث، تقليد
Traditionalist	سلفى، تقليدى
Transcendence	علو، تنزيه الله (فى هذا الكتاب)
Transcendent	مُنَزَّهٌ (فى هذا الكتاب)
Trembling	خلخلة، قشعريرة
Truth	حقيقة
Tyrannical discourse	خطاب استبدادى
Tyranny of writing	استبداد الكتابة

U

Ultrastructuralism	بنيوية متطرفة، أو مُغالية
Uncontrollability of writing	امتناع الكتابة على التحكم أو الضبط
Unending play of surfaces	لعبة أسطح بلا نهاية
Ungrund	هاوية بلا قرار، لا أساس
Uninterrupted tradition	تراث متواتر
Unity of being	وحدة الوجود
Unknowability of the Real	امتناع الحق على المعرفة
Unknowable	لا سبيل إلى معرفته
Unseen	غَيْبٌ (فى هذا الكتاب)
Unshaken conviction	إيمان راسخ

Unspeakable	مسكوت عنه
Unthinkability of God	امتناع الله على التصور
Unthinkable	لا سبيل إلى تصوره
Untruth	باطل
Utopia	يوتوبيا

V

Vagrant	تائه زائغ
Vehicle of meaning	أداة نقل المعنى
Veil	حجاب
Via negative	تعريف بالسلب
Vilification of écriture	قَدْحٌ فى الكتابة
Virgin substance	جوهر بِكر
Vitality of écriture	حيوية الكتابة
Vitality of the text	حيوية النص
Void	فراغ، خواء، شاغرية

W

Wander	يتيه، يهيم على غير هُدى
Wandering	شرود، تيه، سَيْرٌ على غير هُدى
Wandering in the streets	التيه فى الدروب
Wandering motifs	عناصر حائمة، تائهة، جوّالة
Waterfall of effects	شلال من الآثار
Wholly other	الآخر فى تمامه
Wind	نَفَس
Worldhood of the world	عالمية العالم

ببليوجرافيا

Abrams, M. H., 'Construing and Deconstructing' in M. Eaves and M. Fisher (eds), *Romanticism and Contemporary Criticism*, London: Cornell University Press, 1986, pp. 127–157.

Addas, C., *Ibn 'Arabi ou la Quête du souffre rouge*, Paris: Gallimard, 1989.

Affifi, A., *The Mystical Philosophy of Ibnul Arabi*, Cambridge: Cambridge University Press, 1939.

Almond, I., 'Doing Violence Upon God: Nonviolent Alterities and their Medieval Precedents', *The Harvard Theological Review* 92:3, 1999, pp. 325–348.

——, 'How *Not* to Deconstruct a Dominican: Derrida on God and "Hyper-Truth"', *Journal of the American Academy of Religion* 68:2, 2000, pp. 329–344.

——, 'Divine Needs, Divine Illusions: Preliminary Remarks Towards a Comparative Study of Meister Eckhart and Ibn al-'Arabi', *Medieval Philosophy and Theology* 10, Fall 2001, pp. 263–282.

Altizer, T. J. (ed.), *Deconstruction and Theology*, New York: Crossroad, 1982.

Anidjar, G. (ed.), *Acts of Religion*, London: Routledge, 2002.

'Arabi, Muhyiddin Ibn, *Futuhat al-Makkiyya*, O. Yahia (ed.), Cairo: Al-Hay'at al-Misriyyat al-'Amma li'l-Kitab, 1972.

——, *Fusus al-Hikem*, A. E. Affifi (ed.), Beirut: Dar al-kutub al-'Arabi, 1946. Trans. R. Austin, as *The Bezels of Wisdom*, New Jersey: Paulist Press, 1980.

——, *Shajarat al-Kawn*, trans. A. Jeffery, Lahore, Pakistan: Aziz, 1980.

——, *al-Istilah al-Sufiyyah*, trans. Rabia Terri Harris, *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* III, 1984, pp. 27–54.

——, *Kitāb al-Jalā wa-l jamāl l*, trans. Rabia Terri Harris, *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* VIII, 1989, pp. 5–32.

Arberry, A. J., *Reason and Revelation*, London: Allen and Unwin, 1957.

Austin, R., 'Meditations Upon the Vocabulary of Love and Union in Ibn 'Arabi's Thought', *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* III, 1984, pp. 6–19.

Bayrakdar, M., *La Philosophie Mystique chez Dawud de Kayseri*, Ankara: Éditions Ministére de la Culture, 1990.

Benjamin, W., *The Origin of German Drama*, trans. J. Osborne, London: Verso, 1998.

Benjamin, W., *Illuminations*, trans. Harry Zohn, London: Pimlico, 1999.
——, *Selected Writings Volume II: 1927–1934*, M. W. Jennings (ed.), London: Belknap Press, 1999.
Blanchot, M., *The Space of Literature*, trans. A. Smock, Lincoln: University of Nebraska Press, 1982.
Bloch, E., *Atheismus im Christentum*, in *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, vol. 14.
Borges, Jorge Luis, *Labyrinths*, Harmondsworth: Penguin, 1981.
Bruns, G. L., *Hermeneutics Ancient and Modern*, Michigan: Yale University Press, 1992.
Caputo, J. D., *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Bloomington: Indiana University Press, 1987.
——, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion Without Religion*, Bloomington: Indiana University Press, 1997.
Chittick, William G., 'The Perfect Man as the Prototype of the Self in the Sufism of Jami', *Studia Islamica* 49, 1979, pp. 135–157.
——, 'The Five Divine Presences: From Al-Qunawi to Al-Qaysari', *Muslim World* 72:2, 1982, pp. 107–128.
——, 'The Imprint of the Bezels of Wisdom', *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* I, 1982, pp. 30–93.
——, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany: SUNY Press, 1989.
——, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology*, Albany: SUNY Press, 1998.
——, *The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Teachings of Afdal al-Din Kashani*, New York: Oxford University Press, 2001.
Clark, Timothy, *Derrida, Heidegger, Blanchot*, London: Cambridge University Press, 1992.
Classical Persian Sufism: From its Origins to Rumi, L. Lewisohn (ed.), London: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1993.
Corbin, H., *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, trans. R. Manheim, New Jersey: Princeton University Press, 1969.
——, *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*, trans. Nancy Pearson, New Jersey: Princeton University Press, 1977.
Dabashi, H., 'Ayn al-Qudat Hamadani and the Intellectual Climate of his Times', in *Routledge History of Islamic Philosophy*, London: Routledge and Kegan, 1996, pp. 374–429.
——, *Truth and Narrative: The Untimely Thoughts of 'Ayn al-Qudat al-Hamadhani*, Richmond: Curzon Press, 1999.
De Man, P., *The Resistance to Theory*, Manchester: Manchester University Press, 1986.
Derrida, Jacques, *L'Écriture et la Différence*, Paris: Éditions du Seuil, 1967, trans. Alan Bass, *Writing and Difference*, London: Routledge and Kegan, 1978.
——, *De la grammatologie*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1967, trans. G. C. Spivak, *Of Grammatology*, Baltimore: John Hopkins University Press, 1976.

——, *La Dissémination*, Paris: Éditions du Seuil, 1972, trans. Barbara Johnson, *Dissemination*, London: Athlone Press, 1981.
——, *Marges de la Philosophie*, Paris: Éditions du Seuil, 1972, trans. A. Bass, *Margins of Philosophy*, Brighton: Harvester Press, 1982.
——, *Positions*, trans. A. Bass, London: Athlone Press, 1987.
——, *Psyché: Inventions de l'autre*, Paris: Éditions Galilée, 1987.
——, P. Kamuf (ed.), *A Derrida Reader: Between the Blinds*, Exeter: Harvester Wheatsheaf, 1991.
——, 'Passions: An Oblique Offering', in David Wood (ed.), *Derrida: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell, 1992.
——, 'Of an Apocalyptic Tone Newly Adopted in Philosophy', trans. J. P. Leavey, Jr., in H. Coward and T. Foshay (eds), *Derrida and Negative Theology*, Albany: SUNY Press, 1993, pp. 25–72.
——, 'How to Avoid Speaking: Denials', trans. K. Frieden, in H. Coward and T. Foshay (eds), *Derrida and Negative Theology*, Albany: SUNY Press, 1993, pp. 73–142.
——, 'Post-Scriptum: Aporias, Ways and Voices', in H. Coward and T. Foshay (eds), *Derrida and Negative Theology*, Albany: SUNY Press, 1993, pp. 283–324.
——, *The Gift of Death*, trans. David Wills, Chicago: University of Chicago Press, 1995.
Eckhart, Meister, *Werke*, N. Largier (ed.), Frankfurt am Main: Kohlhammer, 1993.
Eco, Umberto, *The Aesthetics of Thomas Aquinas*, trans. Hugh Bredin, London: Radius, 1988.
Ellis, J. M., *Against Deconstruction*, New Jersey: Princeton University Press, 1989.
Fakhry, M., *A History of Islamic Philosophy*, London: Longman, 1983.
Foucault, Michel, *The Order of Things*, London: Tavistock Publications, 1970.
——, 'What is an Author?', in D. Lodge (ed.), *Modern Criticism and Theory: A Reader*, London: Longman, 1988, pp. 197–210.
Gasché, R., *The Tain of the Mirror*, Cambridge: Harvard University Press, 1986.
——, 'Infrastructures and Systematicity', in J. Sallis (ed.), *Deconstruction and Philosophy*, Chicago: Chicago University Press, 1987.
al-Ghorab, M., 'Muhyiddin Ibn al-'Arabi amidst Religions and Schools of Thought', in S. Hirtenstein and M. Tiernan (eds), *Muhyiddin Ibn 'Arabi. A Commemorative Volume*, Dorset: Element, 1993, pp. 200–227.
Gril, D., 'Adab and Revelation', in S. Hirtenstein and M. Tiernan (eds), *Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume*, Dorset: Element, 1993, pp. 228–263.
Habermas, J., *Philosophical Discourse of Modernity*, Boston: MIT Press, 1987.
Haleem, Abdel, 'Early Kalam', in S. H. Nasr and O. Leaman (eds), *Routledge History of Islamic Philosophy*, pp. 70–87.
Hart, K., *The Trespass of the Sign*, London: Cambridge University Press, 1989.
——, 'Jacques Derrida: The God Effect', in P. Blond (ed.), *Post-Secular Philosophy*, London: Routledge and Kegan, 1998, pp. 259–280.
Hartman, G., *Psychoanalysis and the Question of the Text*, Baltimore: John Hopkins University Press, 1978.

Harvey, I., *Derrida and the Economy of Différance*, Bloomington: Indiana University Press, 1986.
Hirtenstein, S. and Tiernan, M. (eds), *Muhyiddin Ibn 'Arabi, A Commemorative Volume*, Dorset: Element, 1993.
——, *The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn 'Arabi*, Oxford: Anqa Publishing, 1999.
Hollywood, A., 'Bataille and Mysticism: A Dazzling Dissolution', *Diacritics* 26:2, 1996, pp. 74–85.
Hongchu Fu, 'Deconstruction and Taoism: Comparisons Reconsidered', in *Comparative Literature Studies* 29:3, 1992, pp. 296–321.
Izutsu T., *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Taoism and Sufism*, Tokyo, 1967.
Jambet, C., 'The Constitution of the Subject and Spiritual Practice', in T. J. Armstrong (ed.), *Michel Foucault: Philosopher*, Exeter: Harvester Wheatsheaf, 1992, pp. 233–248.
Kaufmann, W., *From Shakespeare to Existentialism*, New York: Doubleday, 1960.
Kenny, A. (ed.), *The Wittgenstein Reader*, London: Blackwell, 1994.
Kermode, F., *The Genesis of Secrecy*, London: Harvard University Press, 1979.
Kierkegaard, S., *Fear and Trembling*, trans. Alistair Hannay, London: Penguin, 1990.
Knysh, A. D., *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, Albany: SUNY Press, 1999.
Krell, D. (ed.), *Basic Writings: Martin Heidegger*, London: Routledge, 1978.
Kritzman, L. D. (ed.), *Michel Foucault: Interviews and Other Writings 1977–84*, London: Routledge, 1988.
Kundera, M., *The Unbearable Lightness of Being*, London: Faber and Faber, 1988.
Leaman, O., *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, London: Cambridge University Press, 1985.
Loy, D., 'The Deconstruction of Buddhism', in H. Coward and T. Foshay (eds), *Derrida and Negative Theology*, pp. 227–254.
Midgley, N. (ed.), *Responsibilities of Deconstruction*, Coventry: Warwick Journal of Philosophy, 1997.
Nasr, S. H., *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Cambridge: Belknap Press, 1964.
Nealon, J., 'The Discipline of Deconstruction', *PMLA* 107:5, 1992, pp. 1266–1279.
Netton, R., *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*, Richmond: Curzon Press, 1994.
Nietzsche, F., *Twilight of the Idols*, trans. R. J. Hollingdale, Penguin: London, 1990.
Norris, C., *Derrida*, London: Fontana, 1987.
Notcutt, M., 'Ibn 'Arabi in Print' in S. Hirtenstein and M. Tiernan (eds), *Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume*, pp. 328–339.

Pamuk, O., *The Black Book*, trans. Güneli Gün, London: Faber and Faber, 1990.

Philosophy in the Middle Ages, A. Hyman, and J. Walsh (eds), Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1973.

Plotinus, *The Enneads*, trans. S. Mackenna, London: Penguin, 1991.

Pseudo-Dionysius: The Complete Works, trans. C. Luibheid, London: SPCK, 1987.

Rahner, H., *Greek Myths and Christian Mystery*, trans. B. Battershaw, London: Burns and Oates, 1964.

Robbe-Grillet, A., *For A New Novel*, trans. R. Howard, Illinois: Northwestern University Press, 1965.

Rorty, R., 'Wittgenstein, Heidegger and The Reification of Language', in C. Guignon (ed.), *Cambridge Companion to Heidegger*, London: Cambridge University Press, 1983, pp. 337–357.

——, *Contingency, Irony and Solidarity*, London: Cambridge University Press, 1989.

Routledge History of Islamic Philosophy, S. H. Nasr and O. Leaman (eds), London: Routledge and Kegan, 1996.

Sallis, J. (ed.), *Deconstruction and Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press, 1987.

Schimmel, A., *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975.

Scholem, G., *Kabbalah*, New York: Schocken Books, 1974.

Schürmann, R., *Meister Eckhart*, Bloomington: Indiana University Press, 1978.

Sells, Michael, *Mystical Languages of Unsaying*, Chicago: University of Chicago Press, 1984.

Tahrali, M., 'The Polarity of Expression in the Fusus al-Hikam', in S. Hirtenstein and M. Tiernan (eds), *Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume*, pp. 351–359.

Taylor, M. C., *ErRing: A Postmodern A/theology*, Chicago: Chicago University Press, 1984.

——, 'nO nOt nO', in H. Coward and T. Foshay (eds), *Derrida and Negative Theology*, pp. 167–198.

Tillich, P., *The Shaking of the Foundations*, London: SCM Press, 1968.

Turner, D., *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*, London: Cambridge University Press, 1993.

Vattimo, Gianni (ed.), *Religion*, London: Routledge, 2000.

Walshe, M. O'C., *Meister Eckhart: German Sermons and Treatises*. London: Watkins, 1979.

Watt, M. W., *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1965.

Wesling, D., 'Methodological Implications of the philosophy of Jacques Derrida for Comparative Literature', in J. J. Deeney (ed.), *Chinese–Western Comparative Literature: Theory and Strategy*, Hong Kong: Chinese University Press, 1980, pp. 79–104.

Wolfson, H. A., *The Philosophers of the Kalam*, Cambridge: Harvard University Press, 1976.
Wood, D., *Derrida and Difference*, Coventry: Parousia Press, 1988.
Yeh, M., 'Deconstructive Way: A Comparative Study of Derrida and Chuang Tzu', *Journal of Chinese Philosophy* 10, 1983, pp. 95–126.

المؤلف فى سطور :

أيان ألموند

يُدرِّس الأدب الإنجليزى فى جامعة البوسفور بإسطنبول/تركيا. وقد نشر عددًا من المقالات فى مجلات متخصصة صادرة بالإنجليزية. و"التصوف والتفكيك: درس مقارن بين ابن عربى ودريدا" هو كتابه الأول. من أعماله اللاحقة:

- The New Orientalists: Postmodern Representations of Islam From Foucault to Baudrillard, Paperback 2007.

- History of Islam in German Thought: From Leibniz to Nietzsche, Routledge, 2009.

المترجم فى سطور:

حسام نايل

باحث ومترجم مصرى.

من أعماله المنشورة:

١- "صور دريدا" (تحرير وترجمة)، المشروع القومى للترجمة ٢٠٠٢م.

٢- "أرشيف النص: درس فى البصيرة الضالة" (تأليف)، دار الحوار، سوريا، ٢٠٠٦م.

٣- "البنيوية والتفكيك: مداخل نقدية" (تحرير وترجمة)، دار أزمنة، الأردن، ٢٠٠٧م.

٤- "استراتيجيات التفكيك" (ترجمة وتأليف)، دار أزمنة، الأردن، ٢٠٠٩م.

بالإضافة إلى عدد من المقالات والترجمات فى دوريات مصرية وعربية متخصصة. ويعمل حاليًا على الانتهاء من ترجمة كتاب تحت عنوان: المعتمد الأدبى فى التفكيك (هيدجر، بلانشو، دريدا).

المراجع فى سطور :

محمد بريرى

يُدَرِّس الأدب العربى القديم والحديث بالجامعة الأمريكية بالقاهرة وبجامعة بنى سويف. صدر له كتاب عن ديوان قبيلة هذيل، ويصدر له قريبًا كتاب عن الشعر الجاهلى ونزعة الشك. له عدد من المقالات والترجمات التى تتناول الأدب العربى، قديمه وحديثه، شعره ونثره. كما راجع عددًا من الكتب المترجمة عن الإنجليزية.

التصحيح اللغوى : مسعود حجازى

الإشراف الفنى : حســــن كامل

... ولأن الجناحين اللذين يحلق بهما الكتابُ فى الهواء هما الشيخ الأكبر ابن عربى والفيلسوف الفرنسى دريدا فإن التوتر والقلق يتعلقان بإثارة مشكلات حول أفكارنا ومعتقداتنا ... فما نسميه "الحقيقة" قد لا تكون هى الحقيقة...

النص صحراء بلا دروب، لا تعطى نفسها أبدًا. فإن كان لا بد من الدخول إليها والسير فيها، فما نفع الخرائط؟ وما نفع شمعة فى ليلها الطويل؟ أوَليست هذه حياتنا نمضى فيها من درب إلى درب على الظن، ثم إنْ نظرنا خلفنا تحقَّقَ أنها ما كانت سوى الصحراء، وكنا نحسبها المسالك ذات الأوتاد؟!...

مع الشيخ العربى والفيلسوف الفرنسى نتدرب على التغير، وفى التدرب على التغير تأدية إلى هاجس وظن وريبة. والهاجس والظن والريبة مَعْلَمةُ التواضع وتخلٍّ عن الحكم والاستبداد والتحكم. أما التأدية الأعظم فإلى زحزحة التمركز حول الذات وزحزحة صورة الآخر صنيعة الذات...

هذا الكتاب خطوة على طريق الارتياب المتواصل فى مألوفاتنا وعاداتنا الراسخة دينيًا وسياسيًا، وثقافيًا واجتماعيًا... وهو بما يقدمه من معرفة عربية قديمة أغْرَبَها علينا وفرنسية جديدة آلَفَها إلينا يهزأ بما نحن عليه من جهل بأنفسنا وبغيرنا. ولسوف يزداد الهزء إن اتخذ البعض ردود فعل سلبية نحوه...

(المترجم)

تصميم الغلاف: عادل شريف

التصوف والتفكيك